ÉTUDES TRADITIONNELLES

79e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER - MARS Nº 459

L'ÉNIGME DE L'ÉPICLÈSE

Le mot « épiclèse », qui n'est entré que progressivement dans le vocabulaire chrétien et qui ne se trouve pas dans la Bible, signifie une invocation (*epiklêsis*) du Saint-Esprit, plus particulièrement en connexion avec les prières eucharistiques. Selon les Grecs, l'épiclèse est déterminante pour la transsubstantiation (1), — les paroles de l'institution faisant simplement partie du récit évangélique, — tandis que selon les Latins ce sont les paroles du Christ qui opèrent le sacrement, conformément aux thèses de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Pour l'Eglise d'Occident, la parole du Christ — et du prêtre parlant *in persona Christi* — opère la consécration parce que Dieu crée par sa parole ; pour l'Eglise d'Orient au contraire, c'est le Saint-Esprit qui opère la consécration parce qu'il avait opéré l'Incarnation dans la Vierge (2). Il est vrai que certains Orthodoxes reconnaissent maintenant la validité de la messe latine puisqu'ils acceptent, en principe, l'intercommunion ; la raison en est sans doute qu'ils discernent dans le canon romain, dont les prières remontent dans leur ensemble au Ve siècle mais qui ne comporte pas d'épiclèse, un élément pouvant à leurs yeux remplacer celle-ci. Pour les Catho-

(1) Spécifions que pour les Orthodoxes, ce terme (en grec *metousiosis*) n'a pas la signification précise, ou « aristotélicienne » si l'on veut, qu'il a pour les Catholiques.

(2) Le premier théologien oriental qui affirme que la consécration est opérée par l'épiclèse et non par les paroles de l'institution, est Théodore, évêque d'Andide, au XIIe siècle ; la même thèse a été soutenue au XIVe siècle par Théodore de Mélitène et surtout par Nicolas Cabasilas. C'est alors qu'une controverse à ce sujet commença dans l'Eglise grecque, mais la doctrine de Cabasilas gagna du terrain et fut à peu près généralement acceptée, en Orient, au XVIe siècle, sauf dans l'Eglise russe, qui ne l'accepta qu'au XVIIIe siècle.

liques, la liturgie des Orthodoxes n'offre guère de problème puisqu'elle comporte les paroles de l'institution, quelle que soit la doctrine de la formule consécratoire ; il y a même des théologiens, catholiques aussi bien qu'orthodoxes, qui pensent qu'il n'y a pas de certitude quant à la délimitation exacte de la consécration, ce qui nous paraît pour le moins paradoxal, vu la gravité du problème. Quoi qu'il en soit, les Eglises orientales se sont occupées de la question du moment de la consécration beaucoup plus tard que l'Eglise latine ; pendant longtemps, elles sont restées dans le vague à ce sujet : le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ « au cours de l'anaphore », c'est-à-dire de la prière eucharistique générale, à laquelle correspond en Occident le canon romain (3).

Une précision s'impose ici : par « canon romain », nous entendons le canon tridentin, promulgué — mais non créé — par saint Pie V. Celui-ci a pris ce qui était en usage dans l'Eglise de Rome à son époque, tout en laissant subsister quelques autres liturgies consacrées par l'usage ; jamais il n'aurait interdit une prière eucharistique de tradition certaine, et ne faisant pas double emploi avec un texte analogue d'une teneur plus précise ou plus ample. L'œuvre de saint Pie V fut par conséquent uniquement rétrospective et conservatrice, ce qui précisément lui permit d'être définitive ; même à supposer que ce pape n'ait pas eu connaissance de tous les manuscrits existants, ceux dont il disposait furent de toute évidence suffisants au double point de vue théologique et liturgique, sans quoi d'ailleurs il n'y aurait plus lieu de parler, pour l'Eglise, ni de Providence ni d'Esprit Saint.

***

(3) La liturgie en syriaque semble prouver — mais la chose nous paraît évidente — que les anciens Orientaux attachaient plus d'importance aux paroles de la consécration qu'à l'épiclèse : toute l'anaphore avait été traduite du grec en syriaque, y compris l'épiclèse, mais les paroles de la consécration, à cause de leur importance consécratoire, avaient été laissées en grec.

Par l'épiclèse, le prêtre « supplie » et « conjure » Dieu le Père de faire descendre son Saint-Esprit sur les espèces eucharistiques et de les changer — « par une faveur de ta bonté », dit saint Basile — au corps et au sang du Christ. Saint Jean Chrysostome, auteur d'une des épiclèses les plus répandues, spécifie bien que ce sont les paroles de l'institution qui opèrent le changement sacramentel, mais il ajoute que cela se fait par le Saint-Esprit puisque c'est par l'action de celui-ci que le corps de Jésus a été formé dans le sein de Marie ; il a en tout cas donné à son épiclèse une forme consécratoire qui anticipe l'interprétation orthodoxe plus tardive.

Or de deux choses l'une, si nous voulons être logiques : ou bien la transsubstantiation est certaine *ex opere operato* et en vertu de l'ordre divin (*hoc facite in meam commemorationem*), et alors la supplication est inutile ; ou bien la supplication est utile, et alors la transsubstantiation est incertaine ; elle n'est alors que possible ou probable, car on ne prie pas pour une chose dont la réalisation ne peut faire aucun doute puisqu'elle résulte d'une promesse divine, si ce n'est pour s'y préparer ou pour en remercier le Ciel. « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » (*calix sanguis mei*), a dit le Christ, et non pas : ceci sera peut-être mon corps et mon sang si vous le demandez, ou si vous le demandez avec assez d'ardeur, — *quod absit* ; il n'a pas davantage supplié le Père d'envoyer le Saint-Esprit pour opérer le miracle, si bien que son ordre de « faire ceci en mémoire de moi » ne saurait impliquer une supplication consécratoire quelconque ; ou encore, il n'a pas donné suite à une supplication de la part des apôtres en instituant l'Eucharistie. Le don fut gratuit, rien n'avait été demandé.

Prise littéralement, l'épiclèse consécratoire est une sorte de tautologie, pour dire le moins ; mais il faut comprendre son intention essentielle, qui est surtout morale, et qui est de marquer notre conscience de l'immense disproportion entre la grâce divine et l'impuissance humaine. Supplier Dieu de nous accorder une faveur déjà promise, revient à reconnaître que le don est immérité, que la distance entre le don et nous-mêmes échappe à toute mesure (*Domine non*

sum dignus) ; cette intention fait suite, en l'intensifiant, à l'élément pour ainsi dire normal et nécessaire de l'épiclèse, à savoir l'attestation de notre indignité et l'invocation du Saint-Esprit afin qu'il nous prépare à la réception du don. Car le don eucharistique, selon saint Paul, est mortel pour les indignes, ce dont les épiclèses de saint Basile et de saint Jean Chrysostome ne manquent pas de rendre compte (4).

A cette explication générale peut s'ajouter une autre, plus particulière celle-ci. Nous avons fait remarquer plus haut qu'au point de vue de l'*efficacité* consécratoire, l'épiclèse est inutile puisqu'elle demande quelque chose qui a déjà été accordé, non comme réponse à une prière mais par ordre ; c'est là en somme l'objection des Latins contre les Grecs. Nicolas Cabasilas fait état de cette objection dans son « Commentaire sur la Divine Liturgie », et il essaie de la réfuter ; mais les arguments qu'il produit sont tellement faibles qu'il nous paraît inutile d'en faire l'analyse détaillée (5). Par contre, nous voyons sans peine quelle peut être la fonction de l'épiclèse pour la sensibilité orthodoxe : comme cette sensibilité répugne à l'idée d'une consécration *ex opere operato,* laquelle semble conférer au prêtre — donc à l'homme — une sorte de pouvoir magique qui oblige Dieu à opérer le miracle, la supplication en soi tautologique élimine ce sentiment et donne à l'homme la conscience d'être parfaitement humble et de dépendre

---

(4) Notons que, si le canon romain n'a pas d'épiclèse, la plupart des autres canons latins — gallican et mozarabe par exemple — en ont une. Mais ces épiclèses ne sont jamais consécratoires ; elles demandent au Père d'envoyer le Saint-Esprit dans les cœurs des fidèles.

(5) En disant « soyez féconds et multipliez », Dieu créa l'union sexuelle et l'efficacité productrice qu'elle comporte ; or les Latins prenaient cette parole divine pour exemple des paroles consécratoires du Christ, étant donné, précisément, que la parole de Dieu dans la Genèse fut créatrice et non légiférante, sans quoi la chasteté serait de la désobéissance. Erreur, objecte Cabasilas : car de même que l'homme doit ajouter à l'injonction divine l'acte sexuel afin de la rendre efficiente, de même le prêtre doit ajouter aux paroles du Christ l'épiclèse ; comme si c'était celle-ci — et non l'accomplissement du rite institué par Jésus — qui correspond analogiquement à l'initiative sexuelle de l'homme !

totalement de Dieu. La mentalité latine n'ayant pas de tels scrupules, — ou ne les ayant pas au même degré, — les prières concomitantes de la consécration catholique n'ont pas la même fonction que l'épiclèse ; elles n'en jouent pas moins un rôle analogue, celui d'actualiser chez l'homme le sentiment de son indignité globale.

Si la raison d'être de l'épiclèse est la « coopération active de la communauté eucharistique », comme nous l'a fait remarquer un Orthodoxe, on ne s'explique pas le mot-à-mot de la formule, car cette coopération pourrait en principe se manifester d'une tout autre manière. Elle pourrait prendre la forme d'un *Domine non sum dignus* ou d'une action de grâces, ou encore d'une prière pour le prêtre officiant ou pour toute la communauté, et cela sans s'accompagner d'une supplication concernant logiquement l'efficacité du rite ; comme il n'en est pas ainsi, nous sommes en droit d'admettre qu'il s'ajoute à cette fonction précise de coopération un élément psychologique ou mystique qui en est plus ou moins indépendant, tout en la colorant à sa manière. Nous avons vu que la messe catholique comporte elle aussi, par ses prières eucharistiques, un tel élément de piété, mais en l'absence de toute intention de coopération communautaire quasi sacerdotale, laquelle précisément est étrangère au Catholicisme authentique ; si bien que le prêtre peut célébrer la messe sans la présence de la communauté, contrairement à ce que fait l'Eglise d'Orient.

On pourrait peut-être faire valoir que la supplication adressée au Saint-Esprit exprime, non une demande considérée comme nécessaire au sacrement, mais simplement un désir, une aspiration, une espérance : désir de voir s'accomplir le miracle salvateur, aspiration à la grâce du Saint-Esprit, espérance de miséricorde et de salvation. Dans ce cas, le contenu de la prière serait plus subjectif qu'objectif ; ce serait la participation, non au rite proprement dit, mais à l'attitude du prêtre devant Dieu, et c'est ce qui lui conférerait une fonction indirectement sacerdotale.

***

En ce qui concerne le caractère problématique de l'épiclèse, sous le rapport logique que nous avons signalé, d'aucuns feront sans doute valoir l'inadéquacité de la logique en matière théologique et sacramentelle. Or nous estimons que les droits de la logique s'étendent à tout ce qui est exprimable : une objection logique exige, non une condamnation de la logique en soi, mais une réponse qui résoud l'objection sur le plan même de celle-ci ; une telle réponse peut être délicate et complexe, certes, et même irréalisable dans certains cas pour des raisons pratiques, mais elle est toujours possible en principe. Nous ajouterons — et c'est même ce qui importe le plus — que les lois de la logique se trouvent enracinées dans la nature divine, c'est-à-dire qu'elles manifestent, dans l'esprit humain, des rapports ontologiques ; la délimination même de la logique est extrinsèquement chose logique, sans quoi elle est arbitraire. Que la logique soit inopérante en l'absence des données objectives indispensables et des qualifications subjectives non moins nécessaires, c'est l'évidence même, et c'est ce qui réduit à néant les constructions lucifériennes des rationalistes, et aussi, sur un tout autre plan, certaines spéculations sentimentales et expéditives des théologiens.

L'argument du droit sacré à l'illogisme est d'ailleurs de toute évidence une épée à double tranchant : au polémiste confessionnel qui argumente tout en se retranchant derrière tel paradoxe déclaré tabou, la partie adverse peut toujours répondre que l'argumentation tombe dans le vide puisque la logique dont elle use est inopérante à son tour, qu'elle n'atteint pas les hauteurs translogiques de tel concept, qu'elle se situe en dehors de telle « pneumatologie » axiomatique, et ainsi de suite ; ce qui rend tout dialogue impossible, et ce qui du reste dispense de l'obligation de se convertir, car l'homme ne doit rien à un message inarticulable.

Certes, la logique a des limites, mais elle est la première à étayer cette constatation, sans quoi elle ne serait pas logique, précisément ; toutefois, les limites de la logique dépendent de la nature des choses et non d'un ukase confessionnel. L'illimitation de l'espace et du temps semble absurde en ce sens que

la logique ne peut en rendre compte d'une façon directe ; il est parfaitement logique cependant de constater que cette double illimitation résulte de l'Infini principiel que notre pensée ne saurait explorer, et qui se manifeste précisément sous les rapports du déploiement spatial et de la transformation temporelle, ou encore sous celui de l'illimitation du nombre. D'une manière analogue, l'unicité empirique de l'égo — le fait d'être tel égo et non tel autre et d'être seul à l'être — cette unicité ne saurait s'expliquer concrètement par la logique, et pourtant celle-ci est parfaitement capable d'en rendre compte d'une manière abstraite à l'aide des principes du nécessaire et du possible (6) et d'échapper ainsi à l'écueil de l'absurdité.

Incontestablement, les Ecritures sacrées contiennent des contradictions ; les commentaires traditionnels rendent compte de celles-ci, non en contestant à la logique le droit de les constater et de servir nos besoins de causalité, mais en recherchant le lien sous-jacent qui abolit l'apparente absurdité, celle-ci étant en réalité une ellipse.

Si la sagesse du Christ est « folie aux yeux du monde », c'est parce que le « monde » est à l'opposé du « royaume de Dieu qui est au-dedans de vous », et pour aucune autre raison ; ce n'est certainement pas parce qu'elle revendiquerait un mystérieux droit au contresens, *quod absit* (7). La sagesse du Christ est « folie » parce qu'elle ne flatte pas la perversion

(6) La subjectivité en soi participe à l'Etre nécessaire parce que l'Absolu est pur Esprit, pure Conscience ; la relativité — et par conséquent la manifestation et la diversité — de la subjectivité est également nécessaire, et cela en raison du Rayonnement divin, qui est fonction de l'Infini. C'est dire que la subjectivité particulière est une possibilité : son principe relève de l'Absolu, et sa particularité, du relatif ou de la contingence. Mais il serait absurde de demander pourquoi c'est moi qui suis moi, et la logique n'en souffre nullement.

(7) La « sagesse du monde » ou « selon la chair » peut englober un aristotélisme arrogant et scientiste, donc étayant la mondanité et invitant à l'aventure luciférienne ; elle ne saurait de toute évidence inclure le courant platonicien, lequel, selon saint Justin Martyr, témoigne du Logos et par conséquent du Christ.

extériorisante, et à la fois dispersante et durcissante, qui caractérise l'homme de la concupiscence, du péché, de l'erreur ; c'est cette perversion qui précisément constitue le « monde ».

Ceci dit, revenons à notre sujet particulier.

***

Encore au III[e] siècle, il n'y avait pas de prière eucharistique fixe : chaque évêque composait ou improvisait la sienne, ce qui indique du reste l'improbabilité d'une vertu consécratoire exclusive à l'épiclèse ; il est en effet fort peu vraisemblable que l'efficacité d'un rite, donc sa validité même, dépende d'une prière improvisée ou d'une inspiration au second ou au troisième degré (8).

Quoi qu'il en soit, que les anciens évêques aient créé des prières, ne signifie nullement qu'on puisse en faire autant de nos jours, car les possibilités d'inspiration de l'Eglise primitive ne sauraient être transposées dans une époque plus tardive et partant plus éloignée de l'origine. L'Église temporelle ou historique est comme un arbre, dont les phases de croissance sont irréversibles ; on ne peut remplacer un canon par un autre sous prétexte de retour à l'origine, — c'est-à-dire en se référant aux possibilités de l'Eglise primitive, — pas plus que la branche d'un arbre n'est le tronc ou que le tronc n'est la racine. Il y a une inspiration au degré apostolique, puis il y en a une au degré patristique ; il y a aussi l'inspiration des saints, à divers degrés, mais il n'y a certes aucune inspiration des commissions, voire des bu-

(8) Il paraît qu'il existait au VII[e] siècle une liturgie syrienne qui ne comportait ni épiclèse consécratoire ni paroles d'institution ; ce dernier point nous paraît invérifiable, car cette liturgie pouvait parfaitement comporter des éléments consécratoires échappant aux documents écrits : l'officiant pouvait fort bien prononcer les paroles d'institution « dans le cœur », d'une façon valide aux yeux de Dieu et en conformité de certaines conditions d'époque et de milieu, objectives aussi bien que subjectives ; en tout état de cause, une prononciation inaudible ou mentale des paroles consécratoires pourrait se référer au principe *nolite dare sanctum canibus.*

reaux, pour dire le moins. Il est vrai que « l'esprit souffle où il veut », mais ceci ne saurait signifier qu'il veuille souffler partout, ni partout de la même manière.

⁂

Pour bien situer cette question de l'appel au Saint-Esprit, il importe de se rappeler que tout sacrement comporte trois éléments : la matière, la forme et l'intention. Dans le cas de l'Eucharistie, ce sont le pain et le vin qui constituent la matière, c'est-à-dire l'ensemble des supports sensibles ; les paroles consécratoires constituent la forme, qui « détermine la matière à produire l'effet et à le signaler clairement » ; le canon — l'anaphore des Grecs — véhicule l'intention, l'épiclèse étant une partie de l'anaphore, essentielle pour les Grecs et sans importance pour les Latins. Or le contenu de l'intention est, non seulement et de toute évidence la doctrine eucharistique avec son contexte indispensable de piété, mais aussi le souci — ou l'obligation — de faire ce que fait l'Eglise, sans quoi il n'y aurait aucune garantie ni d'orthodoxie ni d'homogénéité.

Faire ce que fait l'Eglise : pour les Orthodoxes, l'Eglise est là où se trouve un évêque en communion avec tous les autres évêques orthodoxes ; sous un autre rapport, on peut dire qu'elle est là où se trouve un fidèle en communion avec tous les autres fidèles, mais dans ce cas la notion d'Eglise est à la fois plus vaste et plus restreinte, en ce sens qu'elle se réfère alors à la seule condition « ecclésiale » en laissant de côté le pouvoir « ecclésiastique ». Pour l'Eglise catholique, on exprimera le premier des deux rapports en disant que l'Eglise est là où se trouve le pape, ce qui présuppose essentiellement que le pape soit le porte-parole et l'instrument de ce qui a toujours et partout été enseigné et pratiqué dans la chrétienté occidentale et qu'aucune de ses initiatives n'aille à l'encontre de cette orthodoxie ; en effet, l'orthodoxie doctrinale et institutionnelle n'est pas soumise au pape, mais celui-ci est soumis à celle-là, sous peine de ne pas répondre au signalement de sa fonction.

Si l'Eglise est là où est le pape, c'est parce que le pape — ou la papauté de principe — est là où est l'orthodoxie catholique ; on ne croit pas au catéchisme parce que le pape le veut, mais on croit au pape parce que le catéchisme l'exige, et dans la mesure où il l'exige ; l'obéissance au pape est strictement fonction de l'obéissance à la tradition, comme la qualité papale est fonction de la conformité du pape aux constantes traditionnelles (9).

Ces considérations évoquent la divergence entre Latins et Grecs au sujet de la papauté : alors que pour les Latins le pape est le chef unique et absolu de l'Eglise, investi d'un pouvoir non seulement sacerdotal, mais aussi, en fait, impérial et prophétique, il est pour les Grecs évêque de Rome et, en plus, président de l'assemblée de tous les évêques, donc *primus inter pares*, c'est-à-dire, comme dans l'Evangile, porte-parole de ses confrères ; qu'il soit, à ce titre, inspiré du Saint-Esprit quand il parle *ex cathedra*, c'est évident et n'exige pas de charisme particulier. Les paroles du Christ à Pierre ne consacrent celui-ci ni monarque temporel ni prophète légiférant, et elles doivent s'entendre dans le contexte des paroles du Christ aux autres apôtres et notamment aussi dans celui de l'immense rôle que joua saint Paul ; si la thèse catholique était tout à fait vraie, et la thèse orthodoxe tout à fait fausse, on n'aurait pas eu besoin de Paul puisqu'on avait Pierre ; c'est celui-ci qui aurait accompli la mission de celui-là. La papauté est une de ces institutions traditionnelles qui sont problématiques mais inévitables, c'est-à-dire qui sont providentielles à la fois sous le rapport de leur légitimité et sous celui de leur ambiguïté, le destin du monde devant s'accomplir à l'aide d'imperfections et d'équivoques aussi bien que de perfections et de clartés.

***

(9) On semble avoir oublié de nos jours que déjà au XVIe siècle, un Cajetan a estimé utile de spécifier que, si l'Eglise est là où est le pape, c'est à la condition expresse que le pape se comporte selon sa fonction, sans quoi « ni l'Eglise n'est en lui, ni lui en l'Eglise ».

Il résulte du principe de l'intention que, si les paroles d'institution sont le seul élément consécratoire, leur efficacité n'en est pas moins conditionnée par la formulation suffisante de l'intention, étant donné, précisément, que l'intention est un des trois éléments *sine qua non* du sacrement. On peut donc dire que le canon, ou l'anaphore, est directement indispensable pour le sacrement comme tel, et indirectement indispensable pour l'efficacité de la consécration *ex opere operato,* un peu comme la qualité de prêtre en est une condition essentielle mais néanmoins extrinsèque quant à la « forme » ; sans la prêtrise la « forme » resterait pratiquement inopérante. Les Grecs, dans leur doctrine de l'épiclèse, semblent avoir rapporté la caractère obligatoire de l'« intention » à un élément particulier de celle-ci, à savoir l'invocation du Saint-Esprit, et ensuite avoir attribué à cette dernière le caractère obligatoire ou même fondamental de la « forme » elle-même ; l'intention — ou une partie sentie comme particulièrement saillante de l'intention — est devenue ainsi la « forme » même du rite. Le canon peut certes contenir une invocation purificatrice et préparatoire — non opérativement consécratoire — de l'Esprit Saint ; mais une telle invocation à forme consécratoire ne peut avoir qu'un sens indirect et en quelque sorte symbolique, bien que spirituellement concret, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut.

Selon saint Basile, « nous ne nous contentons pas des paroles qui sont rapportées par l'Apôtre et par l'Evangile, mais nous y en ajoutons d'autres devant et après, comme ayant beaucoup de force pour les mystères... » La portée de ces paroles ajoutées ne peut concerner que le réceptacle humain et non le contenu divin, — sauf en tant que condition extrinsèque, — car il va sans dire que des paroles humaines et plus ou moins variables, bien qu'inspirées au second ou au troisième degré, ne peuvent rien ajouter à l'efficacité sacramentelle des paroles divines ; la même remarque vaut à plus forte raison pour l'intensité de la prière humaine, exprimée par des verbes tels que « supplier » et « conjurer ».

Il y a un élément qui logiquement fait partie de la forme du sacrement, mais d'une façon secondaire

et non consécratoire, et ce sont les prières introductoires prononcées par le Christ mais inconnues quant au mot à mot : le Christ a remercié pour le pain et le vin, puis les a bénis. Le sens immédiat de ces gestes est le suivant : la nourriture, *a priori* animale, doit devenir humaine, c'est-à-dire sanctifiée, — car l'humain c'est normalement le sacré, — sans quoi elle n'est pas agréée de Dieu ni par conséquent susceptible de transsubstantiation. La raison suffisante de l'homme est la capacité de transcendance : l'esprit de transcendance détermine la fonction de *pontifex* et rattache toute chose à sa Source divine.

Ces deux éléments, l'action de grâce et la bénédiction, doivent donc se retrouver dans le canon, à titre de contexte immédiat et conditionnant de la forme consécratoire ; et on pourrait dire que l'épiclèse, avec son ton de supplication intense et sacramentellement paradoxale, traduit en termes de pécheur ce que le Christ a dit en termes d'Homme-Dieu, et qu'elle introduit ainsi une partie de l'élément « intention » dans l'élément « forme » (10).

A noter que d'après d'anciens théologiens — dont les papes Innocent III et Innocent IV — le Christ consacra les deux espèces par la bénédiction mentionnée dans les Evangiles, donc avant de prononcer les

---

(10) D'une manière générale, ce qui explique dans les religions — à un degré ou un autre — les inconséquences, tautologies, exagérations et autres excès à première vue surprenants, c'est la prédominance évidente, en climat volontariste et individualiste, de l'esprit « bhaktique » et de la piété émotionnelle, voire passionnelle, qui en résulte ; ce qui est sans rapport aucun avec la question de la sainteté ou de l'autorité théologique. Mentionnons à titre d'exemple la contradiction suivante : selon la Bible, Dieu retira Hénoc du monde, et Elie monta au ciel sur un char de feu ; mais selon le crédo catholique, le Christ « est descendu aux enfers » afin d'emmener au ciel tous les hommes ayant vécu avant lui, y compris Hénoc et Elie, qui eux aussi se trouvent maintenant « en bas » alors que Dieu les avait placés « en haut ». Tout ceci pour dire que nul n'est sauvé sinon par le divin Logos ; mais ce Logos est en réalité intemporel, il agit donc indépendamment de l'histoire, ce qui n'empêche évidemment pas qu'il puisse se manifester sous forme humaine, donc dans l'histoire. — Notons à ce propos que des Pères de l'Eglise, en parlant du « sein d'Abraham », ont ajouté prudemment : « quoi qu'on puisse comprendre par ce mot ».

paroles à forme consécratoire ; le concile de Trente en discuta, puis renvoya la question aux calendes grecques. On peut faire valoir contre cette opinion que les Evangélistes — pourtant inspirés du Saint-Esprit — n'ont pas jugé nécessaire de nous rapporter le mot à mot de la bénédiction ; ensuite, qu'il n'y a pas de raison d'admettre que la bénédiction fut autre chose que ce qu'implique la notion ou le mot ; enfin, qu'il est impossible que l'essence d'un sacrement soit chose incertaine et partant conjecturale.

Maître Eckhart, avec l'audace qui lui est propre, n'hésite pas à affirmer que, « si quelqu'un était aussi bien préparé pour la nourriture ordinaire qu'il l'est pour le saint sacrement, il recevrait Dieu dans cette nourriture, aussi pleinement que dans le sacrement lui-même ». Ce qu'il entend, c'est que les sacrements et autres rites ne sont nécessaires qu'à cause de notre état de chute ; ils actualisent en nous une réceptivité que l'homme primordial possédait d'une façon « surnaturellement naturelle » ; certes, ils confèrent des grâces positives tout en enlevant des obstacles, mais ces grâces, précisément, sont toujours présentes en notre substance existentielle et en quelque sorte transpersonnelle.

Mais revenons à la question de l'intention en tant qu'introduction *sine qua non* du sacrement. L'intention doit comporter — donc exprimer — obligatoirement les parties suivantes : d'abord la conscience du mystère objectif ; ensuite, subjectivement, la foi dans le mystère, avec les vertus cruciales d'humilité et d'espérance. L'humilité — dont l'opposé est l'orgueil — est la conscience de notre impuissance, et aussi de notre indignité, consécutives à la chute ; et l'espérance — dont l'opposé est le désespoir — est la confiance en la miséricorde salvatrice, donc en la volonté de Dieu de nous sauver, laquelle se manifeste précisément dans le mystère eucharistique. L'Eglise, dans le canon, fait siennes ces diverses notions et attitudes afin qu'elle puisse attester devant Dieu, et que tous les officiants l'attestent par et dans l'Eglise : nous faisons ceci pleinement en souvenir de Toi.

FRITHJOF SCHUON.

LA GRANDE MÉDECINE DES OJIBWAYS (1)

I. L'ORDRE INITIATIQUE DES MIDÉS

Malgré le vicissitudes et les attaques incessantes dont elle a été l'objet pendant plusieurs siècles, la vieille religion des Ojibways — la Grande Médecine — encore pratiquée par plusieurs milliers de Peaux-Rouges, survit en plein milieu d'une des nations les plus « civilisées » du globe. L'ampleur et la profondeur de leurs rites et symboles nous apparaissent comme une expression parfaitement éloquente et adéquate de la Révélation universelle, une des Voies authentiques qui ont été tracées à l'homme pour communiquer avec l'invisible mais omniprésente Réalité divine.

Les Indiens Ojibways, ou Chippewas, sont une des grandes tribus de la famille algonquine, famille linguistique très importante puisqu'elle occupait jadis un immense territoire allant de Terre-Neuve aux Montagnes Rocheuses de la zone subarctique à l'Ohio et à la Virginie. Cette famille a donné des tribus dont la culture et le mode de vie se sont beaucoup diversifiés au cours des siècles. Il suffit de citer, par exemple, les Cheyennes, les Arapahos et les Blackfoot qui sont devenus des chasseurs des Plaines, vivant sous le tipi et dont l'économie était naguère centrée sur le bison ; les Shawnees qui étaient en partie trappeurs et chasseurs mais surtout des agriculteurs sédentaires, vivant dans le bassin de l'Ohio où ils avaient acclimaté des espèces de maïs qui sont devenues une des grandes richesses agricoles des Etats-Unis ; et, enfin, les Sauk et Fox, les Delawares et les Ojibways qui sont des Indiens de la Forêt et des Lacs : chasseurs, trappeurs, pêcheurs, vivant aussi de la cueillette et possédant des villages, au moins temporaires, près desquels ils cultivent souvent des jardins familiaux.

(1) Extraits de deux communications faites par l'auteur à la Société Suisse des Américanistes, au Musée d'Ethnographie de Genève, les 17 février et 20 avril 1964.

Aux Etats-Unis, les Ojibways vivent aujourd'hui groupés dans des Réserves qui sont situées dans les régions mêmes qu'ils habitaient à l'arrivée des Blancs : territoires minuscules, morcelés, où la plupart du temps ils ne sont pas encore à l'abri des empiètements de l'homme Blanc mais où, en tout cas, ils peuvent tant bien que mal maintenir un mode de vie traditionnel auquel ils restent très attachés. Leurs principales ressources sont encore la chasse, la pêche, la récolte du sucre d'érable et celle du riz sauvage.

A l'écart des routes et en dehors de la saison du tourisme, la Réserve mène une existence dont bien des Américains ignorent tout. Et il s'y perpétue des traditions que les Peaux-Rouges préservent avec un soin jaloux et secret. La plus haute et la plus ancienne de ces traditions, chez les Ojibways, est celle de la Grande Médecine ou, pour l'appeler de son nom indien, la *Midéwiwin,* ou, plus simplement, la *Midé.*

Le terme *Midéwiwin* désigne la religion ojibway ; il désigne également la Société de la Grande Médecine, c'est-à-dire l'ordre qui groupe tous les fidèles, initiés à la *Midé.*

Ces fidèles sont appelés *Midéwininis,* terme qui s'abrège également en *Midé,* et nous dirons donc que le *Midé* — ou *Midéwinini* — est l'adepte de la *Midé* — ou *Midéwiwin.*

Les termes « homme-médecine » (angl. *medicine-man*) et « chamane » seront employés ici comme synonymes pour désigner les Midéwininis qui, en raison de leurs aptitudes, de leur expérience religieuse et de leur degré de développement spirituel, exercent des fonctions d'instructeur et de pontife dans la Midé. Les Ojibways n'ont pas de terme pour les désigner spécifiquement et parlent simplement de « Midé initiateur », par opposition au « candidat » ou « chercheur de vie » qui est le novice en attente de l'initiation.

Le temple, enfin, où se réunissent les Midéwininis est le *Midéwigamig* (« wigwam-médicine »).

Ajoutons qu'il faut distinguer la Midé nettement des pratiques magiques, d'une part, et de la méde-

cine traditionnelle, d'autre part. Nous ne pouvons nous étendre ici sur ces deux derniers sujets, qui ont fait l'objet d'amples considérations dans nos communications précitées, quant à la médecine traditionnelle, faisons simplement remarquer que, si elle se distingue de la Midé, les rites de guérison sont néanmoins souvent associés à un rattachement à la Midéwiwin — preuve que l'Indien considère la maladie corporelle comme l'effet d'un déséquilibre plus profond, auquel il ne peut être remédié que par une adhésion plus stricte aux préceptes de la religion. Le véritable medicine-man, grand prêtre et grand médecin, devient ainsi l'instrument de la Bonté du Grand Esprit, l'intermédiaire qui apporte à l'humanité souffrante le remède par excellence, la panacée qui, pour le Chippewa, est précisément la *Midé* ou Grande Médecine.

Qu'est donc au juste la Grande Médecine ?

Une bonne définition en a été donnée par William Warren dans son *Histoire des Ojibways,* ouvrage resté classique qui a été écrit vers 1850 (2). « C'est, dit-il, la manière d'adorer le Grand Esprit, de s'assurer la vie dans ce monde et dans un monde futur et de se concilier les esprits de moindre importance qui, selon les Ojibways, peuplent la terre, le ciel et les eaux. »

Cette définition a le double mérite d'être complète et d'assigner aux divers éléments leur place respective. D'abord, elle reconnaît comme premier but à la *Midé* l'adoration du Grand Esprit. En langue chippewa, le Grand Esprit est parfois appelé *Kijié Manido,* ce qui veut dire l'« Esprit increé ». Mais le nom qui prévaut dans l'usage courant est *Kitchi Manido,* littéralement le Grand Esprit, dont les Voyageurs français ont fait le « Grand Manitou ».

Kitchi Manido est regardé comme le Principe transcendant, incomparable. Selon plusieurs témoignages recueillis par une Sœur bénédictine, Sœur Iñez Hil-

---

(2) William W. Warren, *History of the Ojibway Nation,* rééditée à Minneapolis, 1957. Warren consacra toute sa vie à étudier les Ojibways dont il possédait admirablement la langue.

ger (3), « l'Indien pense toujours au Grand Esprit comme s'Il était quelque part dans le ciel ; jamais il ne pense à Lui comme s'Il se trouvait près des hommes ou au milieu d'eux. En dehors des séances de la Midé, Son Nom n'est presque jamais prononcé et à toutes les questions posées à son sujet, il est répondu à voix basse, sur un ton de crainte révérencielle. » L'Indien s'adresse rarement à Lui pour obtenir une faveur bien qu'il Le considère comme le Donneur de Vie, Celui qui soutient et protège tous les êtres. Au dire d'un vieux medicine-man, « tous les Indiens qui habitaient autrefois cette région savaient que Dieu existe, et ceci bien avant l'arrivée des Blancs. Cependant, ils ne l'invoquaient pas pour certaines choses, comme ils le font maintenant lorsqu'ils sont devenus chrétiens. Ces bienfaits, ils les obtenaient alors de leurs protecteurs spéciaux (*special helpers*). » Une vieille femme déclara encore à Sœur Hilger : « Nos ancêtres adressaient leurs prières d'abord à *Kijié Manido,* puis aux autres grands esprits, ceux qui demeurent dans les vents, la neige, le tonnerre, la tempête, les arbres et toute chose. »

Des observateurs superficiels ont pu se tromper de bonne foi : la réticence de l'Indien à parler du Grand Esprit, jointe à son respect vis-à-vis de toutes les forces de la nature, l'ont fait taxer de polythéiste et de païen. Le plus souvent, on a eu intérêt à entretenir cette fable, soit pour justifier l'effort missionnaire, soit pour des motifs beaucoup moins avouables : car il paraît que l'on peut tout faire à un « païen », le spolier, le corrompre et le massacrer sans remords. On voudrait que ces mensonges, qu'ils soient pieux ou intéressés, ne puissent plus être proférés. Voici du reste le témoignage de William Warren : « *The fact of their firm belief and great veneration, in an over-ruling Creator and Master of Life, has been noticed by all who have had close intercourse with them since their earliest discovery* » (« La ferme croyance et la grande vénération (des Ojibways)

---

(3) Sister M. Inez Hilger, *Chippewa Child Life and its cultural Background*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, *Bulletin* n° 146, Washington 1951, p. 60.

pour un tout-puissant Créateur et Maître de la Vie est un fait qu'ont noté tous ceux qui ont eu d'étroits contacts avec eux depuis l'origine »). Sœur Hilger est non moins formelle : « *Belief in a Supreme Being was firmly rooted in the Chippewa culture* » (« La croyance en un Etre Suprême était fortement enracinée dans la culture des Chippewas »).

Entre le Grand Esprit et lui-même, le Chippewa reconnaît de multiples intermédiaires avec lesquels il est toujours possible, pour certains individus et dans certaines circonstances, d'entrer en contact. Il y a d'abord, pour l'initié, *Midé Manido,* l'Esprit de la Grande Médecine, Lumière de la révélation, ou son équivalent : *Djé Manido* (littéralement : le Bon Esprit, l'aspect bienveillant et protecteur de l'Etre Suprême). Puis il y a les quatre grands esprits qui président aux directions de l'espace (c'est-à-dire au développement de la manifestation universelle). Viennent ensuite les déités de la nature, celles qui habitent les lacs, les rivières, les collines, les rochers, les arbres et tous les animaux : chacune possède sa puissance propre, sa « médecine », et révèle à son niveau telle ou telle qualité du Grand Esprit ; c'est pourquoi il n'est pas rare de voir un Indien placer une offrande de tabac sur une pierre ou sur un tronc d'arbre dont la forme ou les dimensions lui inspirent un sentiment de vénération. Enfin, plus intimement, l'Indien reconnaît la présence du Grand Esprit dans son esprit gardien (*obawagé kgon,* littéralement : « l'esprit d'une vision »). Celui-ci, qui se confond du reste souvent avec une des déités de la nature ou un des grands esprits, voire avec le Grand Esprit Lui-même (qui revêt alors une apparence humaine), est la forme sous laquelle *Kitchi Manido* se manifeste à l'individu pour le protéger et le guider dans cette vie. Aussi, pour connaître son esprit (son ange) gardien, l'Indien s'adonne-t-il au jeûne dès l'enfance ; une fois que ce tuteur lui est apparu, dans un songe ou dans une vision, il peut faire appel à lui en cas de détresse, avec la certitude d'être exaucé.

Que l'intervention salvatrice soit due au Grand Esprit lui-même, ou qu'elle soit due — ce qui est le cas le plus fréquent — à l'apparition de quelque

entité subtile, l'heureux possesseur d'une vision en attribue souvent le patronage à la Grande Médecine, qu'il en soit déjà membre ou, ce qui arrive couramment, que son « rêve » lui ait donné le désir de le devenir (4). Car le moyen le plus sûr pour le Chippewa de s'assurer la protection du Grand Esprit, est de s'affilier à la *Midéwiwin*, la Société de la Grande Médicine qui est le corps mystique de la religion révélée, et d'en pratiquer les rites.

On a parfois décrit la Midéwiwin comme une société secrète. En réalité, c'est une organisation de caractère à la fois extérieur et occulte, dont tous les membres (Midéwininis) sont connus comme tels, et dont les rites se déroulent tantôt à découvert, tantôt entre les seuls initiés. Elle possède une structure fortement hiérarchisée, pyramidale, dont les échelons inférieurs réunissent un grand nombre de membres tandis que les grades supérieurs sont réservés à une élite de plus en plus restreinte. Ces grades, ou échelons, sont au nombre de quatre, mais on compte parfois cinq, six, sept ou huit. Ces différences s'expliquent par le fait qu'aux quatre grades fondamentaux peuvent se superposer des degrés supplémentaires qui sont en quelque sorte une « confirmation » des grades antérieurs, à l'occasion de laquelle le Midéwinini reçoit certaines grâces spéciales. Ainsi, le cinquième grade est conféré à un homme que le chagrin dû à la perte d'un être cher risque de faire sombrer dans la folie. Cependant, ces variantes ne portent pas sur les étapes essentielles de la voie religieuse et l'on considère qu'actuellement encore, tous les grades, donc toutes les possibilités de perfectionnement intérieur, restent accessibles aux membres de la Grande Médecine ; on nous a également affirmé que ceux, très rares de nos jours, qui ont atteint la quatrième degré de la hiérarchie initiatique sont considérés comme ayant parcouru le cycle entier de la religion indienne (5).

Le passage d'un degré à l'autre est soumis à des règles très strictes. Le candidat — celui que les Chippewas appellent « chercheur de vie » — doit posséder des qualifications morales rigoureuses, connaître les chants du grade auquel il aspire et, par conséquent, trouver un répondant qui accepte de les lui enseigner ; il doit aussi avoir rassemblé les offrandes qu'il remettra aux officiants le jour de la cérémonie ; enfin, il doit être prêt à se soumettre aux sacrifices préparatoires et aux longues cérémonies d'initiation.

L'initiation au premier degré équivaut à un rattachement à l'Ordre. Elle est réputée conférer la santé et une longue vie et peut être donnée à n'importe quel âge : il n'est pas rare qu'un nouveau-né soit rattaché à la *Midéwiwin* par la volonté de ses parents qui accomplissent en son nom le rite d'agrégation. Les initiations ont toujours lieu au printemps et elles sont précédées de rites purificatoires qui sont exécutés par le candidat lui-même (bains de vapeur pendant quatre jours consécutifs) et de rites propitiatoires (en particulier l'offrande du calumet) qui sont accomplis par le principal initiateur.

L'initiation crée un nouveau lien de parenté entre les membres et tous s'appellent « frère » et « sœur » (*nikâni*). Cette fraternité spirituelle n'abolit pas les liens du sang ou du clan, mais elle en engendre d'autres qui sont d'une tout autre nature. C'est la raison pour laquelle il ne sera jamais question ici du totem, institution pourtant caractéristique de la vie sociale des Ojibways, si caractéristique même que le mot

(4) Il est à noter qu'à part ce rôle de préparation d'un individu à la vie spirituelle, ou de confirmation et d'assistance au cours de cette vie, les rêves et les visions ne sont pas directement associés aux pratiques cultuelles de la Midé : « ... there are no dreams or visions connected with the Medicine Lodge or its rituals », écrit Fred Blessing (*Minnesota Archeologist*, juillet 1963, p. 141).

(5) On trouve dans l'étude de W.J. Hoffman sur la Grande Médecine l'observation suivante : « The third and fourth degrees are very rarely conferred, chiefly because the necessary presents and fees are beyond the reach of those who so desire advancement, and partly also because the missionaries, and in many instances the Indian agents, have done their utmost to suppress the ceremonies, because they were a direct opposition and hindrance to progress in Christianizing influences. » (*The Midé'wiwin or « Grand Medicine Society » of the Ojibway*, Washington 1891, p. 158.)

« totem » a été emprunté au chippewa *dodam* : l'organisation sociale liée au totem subsiste donc, ses règles et tabous restant valables pour les initiés ; elle reste la loi commune, à laquelle se superpose une loi supérieure, volontairement acceptée par les adeptes de la Midé.

Le *Midéwinini* est tenu de mener une vie droite. Le respect de la femme est une obligation pour lui. (On notera que les femmes sont admises dans la Midé au même titre que les hommes). Il lui est interdit de mentir, de voler et de boire de l'alcool, sous peine d'une réprobation ou d'une exclusion morale qui, pour tout Indien, est le pire des châtiments. A mesure qu'il accède aux échelons successifs, ses connaissances gagnent en étendue et en profondeur. Grâce à une instruction médicale et magicale toujours plus poussée, il apprend, non seulement d'utiles pratiques, mais à lire le Grand Livre de la Nature et à en trouver le reflet en lui-même. Il est initié à la pictographie qui est l'art de transcrire en signes concrets les réalités de l'âme et de l'esprit. Des chants et des rythmes nouveaux lui sont communiqués, par lesquels il vibre à l'unisson des puissances du ciel, de l'air et de la terre. Enrichie, agrandie jusqu'aux dimensions de l'Univers et régénérée, son âme pénètre les mystères de l'Au-Delà, communie avec le Grand Esprit.

Pour faciliter à ses fidèles ce développement intégral — auquel participent à la fois le corps, l'âme et l'esprit — la Midé leur offre des moyens qui, conformément à la définition normale de toute religion, sont de deux ordres : doctrinaux et rituels (ou cultuels).

Les aspects doctrinaux sont évidemment les plus difficiles à saisir, surtout dans un milieu où les seules sources d'enseignement sont orales ou pictographiques. Les aspects rituels, par contre, sont plus immédiatement saisissables et c'est donc par eux que nous essayerons tout d'abord d'appréhender le contenu « idéal », la signification spirituelle de la Midé.

Parmi les objets sacrés associés au culte Midé, certains ont un caractère privé : ils sont la propriété de l'affilié, une sorte de prolongement ou d'idéalisation

de sa personne. Tel est le cas des sacs et des poteaux-médecine.

Les sacs-médecine (*Midéwayan* ; angl. *medicine bags*) (6) sont à la fois le signe du grade atteint par le membre de la Midéwiwin et un réceptacle d'influences sacrées. Ils sont confectionnés avec la peau ou une partie de l'animal qui symbolise tel échelon de la hiérarchie initiatique : loutre, belette, vison ou castor (animaux de la surface terrestre) pour le premier grade, dont la couleur est le blanc et qui correspond à l'est ; faucon (parfois hibou ou autre gibier à plumes) pour le deuxième grade, dont la couleur est le vert et qui correspond au sud ; hibou (ou, selon les loges : renard et animaux de même famille) pour le troisième grade, auquel correspondent le rouge (ou le jaune) et l'ouest ; enfin, une patte d'ours ou une peau d'ourson pour le grade supérieur, caractérisé par la couleur noire et orienté vers le nord. Chaque membre de l'Ordre possède un tel sac, qui est son bien le plus précieux ; il le porte sous ses vêtements ou, sinon, le dépose dans un emplacement discret où personne, pas même un enfant, n'oserait le toucher. Après sa mort, son sac est enterré auprès de lui.

Pendant le rite d'initiation, le sac-médecine est utilisé à la manière d'un fusil : le Midé le braque sur celui auquel il veut transmettre l'influence sacrée et le projette d'un mouvement rapide vers le point vital qu'il veut atteindre ; comme disent les Canadiens français, il « tire » ou « souffle l'esprit » ; le coup est si fort que le récipiendaire tombe à la renverse et, parfois, reste inconscient jusqu'a ce qu'on le ranime.

Les poteaux-médecine (en anglais : *medicine posts*) sont également d'une grande importance pour le Midéwinini. Ce sont des pièces de bois taillées, d'environ 1,5 m de hauteur, que les initiés reçoivent lors de

(6) Qu'il ne faut pas confondre avec les « ballots-médecine » (*pinjigosan* ; anglais : *medicine bundles*). Ces derniers sont des morceaux d'étoffe contenant le ou les objets qui rappellent à leur propriétaire les pouvoirs obtenus au cours de son jeûne d'enfance ; ils ont donc un caractère beaucoup plus variable que les sacs-médecine et, en outre, ne sont nullement réservés aux Midéwininis (cf. Hilger, *op. cit.*, p. 45).

leur admission dans le Midéwiwin et qu'ils plantent ensuite dans un endroit secret, non loin de leur maison. Ces objets sont la représentation du grade atteint par l'initié et leur fonction, comme celle des sacs-médecine, est double : premièrement, ils rappellent à leur possesseur toutes les perfections auxquelles il a désormais accès, autrement dit lui montrent une image idéale de son âme ; et, deuxièmement, parce qu'ils étaient présents au rite d'initiation, ils sont un support de l'influence sacrée qui a été communiquée au fidèle à cette occasion.

Les poteaux des trois premiers grades sont de section circulaire et portent dans leur partie supérieure un, deux ou trois anneaux peints de couleurs symboliques. Ils sont parfois surmontés d'un oiseau sculpté (7), le symbole du quatrième degré est une croix, constituée par deux pièces de section carrée assemblées à mi-bois : la présence de ces croix dans les villages chippewas avait beaucoup intrigué les premiers missionnaires, comme les jésuites Allouez et Marquette, puis le franciscain Hennepin qui avaient d'abord cru y voir un signe que les Indiens avaient été christianisés avant leur arrivée.

Cette différence dans la forme des poteaux symboliques traduit une discontinuité entre les trois premiers grades et le quatrième. En d'autres termes, il s'opère dans l'initié qui passe du troisième au quatrième grade un véritable changement de nature ou d'état, changement sur lequel nous aurons à revenir par la suite, lorsque nous suivrons les étapes du voyage initiatique. Pour suggérer déjà en quoi consiste ce changement, nous ferons remarquer que le poteau en forme de croix récapitule les trois grades précédents et, en même temps, leur ajoute un élément transcendant, marqué par le tronçon vertical qui surmonte la traverse horizontale. Cette fonction de synthèse et d'intégration dans une dimension supérieure ressort clairement, d'une part, de la nature cruciforme du symbole, et, d'autre part, de l'emploi des couleurs symboliques.

---

(7) Emblème de deuxième grade (cf. Hoffman, *infra*, fig. 21) ou du troisième grade (cf. Densmore, *op. cit.*, p. 36) dans les rituels de While Earth et Mille Lacs, respectivement.

En effet, sur trois faces du montant vertical de la croix sont peintes les couleurs des grades inférieurs, selon leur ordre respectif : blanc à l'est, vert au sud, rouge à l'ouest. Quant à la quatrième face, celle qui regarde le nord, elle porte la couleur du quatrième grade, le noir, signe de l'extinction et de la Toute-Possibilité, couleur de Kitchi-Manido, à qui le quatrième degré de la Midéwiwin est spécifiquement dédié. Ce symbolisme s'éclaire encore si l'on sait que le signe pictographique qui sert à représenter les initiés de ce grade sur les rouleaux d'écorce de bouleau — qui sont les archives et les bréviaires de la Midé — est le même que le signe qui sert à désigner le Grand Esprit : la croix inscrite dans un cercle.

Chaque groupe, ou loge, de *Midéwininis* possède son tambour-médecine (*Midé drum* ou *Water drum*). Sous son apparente simplicité, cet objet recèle des vertus qui le font vénérer comme un être sacré. Il est formé d'un tronc de tilleul (*basswood*) évidé, d'environ 25 cm de diamètre sur 40 cm de haut, dont la partie supérieure est recouverte d'une peau ; celle-ci, grattée mais non tannée, se tend en séchant et, maintenue par un cercle de bois, bouche hermétiquement l'ouverture. L'instrument est partiellement rempli d'eau (sur deux doigts environ) par un petit orifice pratiqué à la partie supérieure du fût et qui est fermé par un bouchon ; ce dispositif facilite la propagation du son, et les battements du tambour-médecine s'entendent distinctement jusqu'à une quinzaine de kilomètres. Au repos, le tambour est désigné par l'expression « seau de bois » (*mitigwakik*) tandis que lorsqu'ils le frappent, les Midés l'appellent « Grand-Père » (*Nimicomis*), rendant ainsi hommage à son origine divine. Car le tambour, comme le hochet, est considéré par les Midéwininis comme un don que le Grand Esprit a remis à Menaboju, le Médiateur divin, une fois où celui-ci était intervenu en faveur des hommes (8).

---

(8) Selon une autre légende, commune aux Sioux et aux Chippewas, un tambour sacré aurait été donné par le Grand Esprit à une jeune fille siouse qui, lors d'une guerre entre ces deux tribus, était restée cachée plusieurs jours sans manger, dans une anfractuosité de rochers. La prenant en pitié,

Le tambour est un univers à lui seul. Lorsque l'initié le frappe de son bâton, pour invoquer la Grâce dans les rites en commun, ou dans la solitude, ou au chevet d'un malade, il ne fait qu'imiter et répéter l'acte du Grand Esprit qui, du haut du Ciel, fait entendre sa voix (le tonnerre) à travers tout l'espace et jusque la terre. Pour expliciter ce symbolisme, le *Midéwinini* grave sur le fût, selon deux axes perpendiculaires, les représentations des quatre Grands Esprits des vents et de l'espace qui peuplent le monde intermédiaire reliant la peau (le ciel) au fond de l'instrument qui représente la terre, laquelle supporte l'eau. De même, au début d'une prière — lors de l'instruction d'un candidat par exemple — c'est en frappant quatre coups de tambour, autant qu'il y a de directions dans l'espace, que le medicine-man marque le début de sa récitation (9).

Quant au bâton (*bagakok'kwan*), cette mince baguette de bois dont l'extrémité recourbée représente le bec du plongeon, il est la partie essentielle car, sans lui, l'instrument serait muet, et comme un corps vidé d'esprit. C'est pourquoi même les personnes qui ont consenti à se dessaisir du fût ont conservé leur bâton et en ont fabriqué un substitut à l'usage de l'acquéreur.

Avec cette description du tambour sacré, nous avons comme un condensé de tout ce qui a été dit précédemment concernant la fonction de la Midéwiwin, ou Grande Médecine, qui est de relier l'homme, ou le monde terrestre, à l'univers entier et, au-delà même de l'univers, au Maître Suprême, Kitchi Manido. Pour que cette liaison s'effectue, il faut que l'influence sacrée descende du ciel sur la terre. L'acte religieux favorise cette descente tandis que certaines disciplines — la magie, la médecine — sont nécessaires, du moins dans certaines conditions du milieu humain,

---

le Grand Esprit la conduisit dans le camp des ennemis où elle put se nourrir sans être remarquée. Puis il lui donna la permission de posséder un tambour qui serait l'instrument de la paix entre les deux peuples (d'après Hilger, *op. cit.*, p. 70).

(9) D'après Robert Hofsinde (Gray-Wolf), *The Indian Medicine Man*, New York 1966, p. 74.

pour écarter les obstacles qui ont leur racine dans le monde intermédiaire.

Ce schéma cosmologique se retrouve dans toutes les traditions de l'humanité. C'est un schéma à double sens : un sens ciel-terre, une descente des effluves divins parmi les hommes, et un sens terre-ciel, qui est un appel, puis une ascension de l'homme vers les réalités d'en-haut.

Il nous reste encore à voir comment, en pratique, ce schéma s'actualise dans la Midéwiwin, c'est-à-dire comment celle-ci permet à ses fidèles de s'élever par étapes de l'état d'homme ordinaire à des états supérieurs de vertu, de conscience et de connaissance, ou comment, pour reprendre la terminologie ojibway, la Midé fait trouver au « chercheur de vie » l'objet de sa quête.

Pour comprendre ce mystère, il nous faudra pénétrer dans la loge-médecine, suivre les principales péripéties d'un rite d'initiation, progresser sur le « chemin de la vie » jusqu'à son extrême limite, et essayer enfin de nous transporter en imagination dans cette limite même qui est le but de la Midé, le modèle, le prototype de toute création, le point où l'homme se divinise, devient semblable à Menaboju, le Médiateur universel, l'homme divin, le dieu humain.

(à suivre)

Jean-Louis Michon.

LA CONQUE ET LA CLOCHE

S'il nous est apparu possible de rapprocher en un seul essai la conque et la cloche, c'est qu'elles ont en commun — au point d'être parfois interchangeables — la production du son (1). Dans l'un et l'autre cas, l'intensité, la gravité — songeons à celle des admirables bronzes Tcheou —, la propagation du son produit, évoquent un véritable pouvoir d'ébranlement cosmique. Le symbolisme de la conque s'étend parfois à d'autres domaines, en fonction de son origine aquatique et de sa forme, sans qu'on observe jamais d'ambivalence ni de contradiction.

La conque (*sankha*) et le disque (*chakra*), dont la tradition hindoue fait les attributs typiques de Vishnu, sont transférés à Durgâ, nous enseigne la légende, lorsqu'elle terrasse le monstre à tête de buffle Maheshasura, ainsi qu'à Châmundâ, dispensatrice de victoires militaires : l'instrument dont le son terrifie l'adversaire, et l'arme de jet qui le détruit. Il est assez remarquable que la conque (*horagai*) soit également utilisée dans une cérémonie shintoïste qui rappelle l'antique mise à mort, par l'empereur, d'un monstre malfaisant, et aussi que Candî, une autre forme de *Maheshamardanî* puranique, compte la cloche parmi ses attributs. L'épouvantable vacarme émis par la conque retentit dans le chapitre initial de la *Bhagavad Gîtâ* : « Ebranlant le Ciel et la Terre, ce bruit formidable déchira le cœur des amis de Dhri-

(1) Nous nous limitons strictement ici aux langages symboliques de l'Asie orientale, dans le cadre d'un ouvrage à paraître aux Editions Traditionnelles : *Des Symboles et des Formes*. Le rapprochement ne leur est cependant pas particulier : Rémy de Gourmont, dans son *Esthétique de la langue française*, a appelé l'attention sur la parenté de l'allemand *Schelle* (clochette) et de l'anglais *shell* (coquille).

tarâshtra... » Son usage est, dans un tel rôle, inséparable de celui du tambour, l'un et l'autre reproduisant le fracas du tonnerre. Or le même rapprochement est opéré, en Chine, entre le tambour et la cloche : l'un et l'autre furent inventés par Tch'ouei, ministre de Chouen et maître de la danse cosmique du faisan, qui produit le tonnerre et l'ébranlement saisonnier du monde ; l'un et l'autre sont suspendus à des portiques ornés de dragons : tout cela évoque l'éveil de la puissance vitale, et le balancement de l'instrument à travers le portique précise peut-être cette notion dans des conditions analogues à celles du mouvement de l'escarpolette (2). L'usage guerrier des instruments est toutefois différencié, en vérité complémentaire : le son du tambour, indique le *Tso-tchouan*, donne le signal du combat ; celui de la cloche ordonne qu'on y mette fin.

L'effet de terreur et de rupture du son confère aux instruments qui le produisent des vertus symboliques immédiates : la cloche, attribuée aux formes guerrières de la Déesse hindoue, ou encore à Ghantâkarma, est le signe de leur capacité de chasser les influences mauvaises, et par conséquent les manifestations de celles-ci : les maladies. Ghantâkarma (de *ghantâ* = cloche) combat efficacement la petite vérole (3). Le « déchirement » du mental, tel que le décrit la *Gîtâ* plus haut citée, a certainement une fonction de préparation au « combat » spirituel dont l'ouvrage retrace les étapes, tant il est vrai que le champ de Kurukshetra est celui d'une bataille intérieure. Il est aussi probable que l'usage rituel de la conque en Inde — voire en Océanie — conserve au moins virtuellement une signification de cet ordre. Elle est explicite au Tibet : le tintamarre instrumental où la conque joue son rôle doit servir à l'ébranlement et à l'anéantissement du processus mental, en vue de favoriser la perception du « son naturel de

---

(2) Cf. *Le Jeu de l'escarpolette*, in *Et. Trad.* n° 396/397.

(3) Cf. M.-T. de Mallmann, *Enseignements iconographiques de l'Agni Purana*, p. 60. Et c'est également vrai de la conque : Puisse la coquille, dit un hymne de l'*Atharva-veda*, « nous défendre de la peur !... Avec la coquille née de l'océan... nous triomphons des *rakshasa*... de la maladie, de la pauvreté. »

la Vérité ». Le son de la conque — souvent aussi celui de la cloche (4) — est intérieurement perçu dans les expériences spirituelles du *Yoga* : « ... là est le Son sans forme... ressemblant à la résonance moyenne de la conque... » (*Dhyânabindu-upanishad*). Dans le *Bardo* tibétain, la conque est représentée auprès de l'effigie du défunt, pour indiquer la fonction déterminante du son et de l'ouïe dans le passage aux états *post-mortem* : encore un antique *sutra* précise-t-il que le son perçu par l'agonisant, et qui s'effiloche en même temps que le souffle de la vie, est un « son de cloche ». Ces différents symboles trouvent bien entendu leur fondement dans la notion du Son primordial (*shabda*), ce « Son qui ne sonne pas, parce qu'il est au-delà du son » (*Dhyânabindu-upanishad*), toujours associé par la tradition hindoue à la production de la manifestation. Nous allons y revenir.

Le « son de la Vérité » peut être entendu plus immédiatement comme étant celui du *Dharma* bouddhique : les clochettes suspendues aux différents étages des pagodes sino-japonaises, et sensibles au souffle du vent, ont pour rôle d'en faire retentir le message (5). Le Canon pâli (*Dîgha-nikâya*) n'enseigne-t-il pas que la voix des êtres divins est semblable « au son d'une cloche d'or » ? Avec une toute autre intensité cependant, le « sonneur de conque » des *Dîgha* et *Samyutta-nikâya* emplit de la proclamation du *Dharma* les quatre directions de l'espace : « C'est, ô Vasettha, comme un vigoureux sonneur de conque (*sankhadhama*) : sans effort, il se fait entendre aux quatre orients... » Ce que Paul Mus a judicieusement rapproché de la proclamation simultanée des quatre *Veda* (6). On va voir à quel point le symbolisme de

(4) Notamment dans le *shabda-yoga*, ou « *yoga* du son », qui paraît donner au « son de la cloche » un rôle déterminant. Mais aussi *Hamsa-upanishad* : « ... la troisième sonorité est celle d'une cloche ; la quatrième d'une conque... » (la traduction, comme celles de la *Dhyânabindu-upanishad*, est de Jean Varenne, *Upanishads du Yoga*, Paris, 1971).

(5) Cette diffusion rythmée est aussi la fonction du tambourin (*damaru*) de la *dakinî*, instrument que l'iconographie puranique rapproche souvent de la cloche.

(6) Cf. Paul Mus, *Barabudur*, in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. XXXIV, p. 393.

la conque se trouve en effet lié à la manifestation du *Logos*.

Il est dit que, pendant les intermèdes cataclysmiques qui séparent les phases d'évolution du monde, l'enseignement védique demeure « enveloppé » dans les spires de la conque, d'où il se « développe » au début du *manvantara* pour être entendu par les *Rishi*, les gardiens de l'éternelle Sagesse. Il y a donc, à cet égard, analogie entre la conque et l'arche biblique. Le germe (*bindu*) de l'évolution cyclique — la perle enfermée dans la coquille — s'identifie par ailleurs au Son primordial (*akshara*), c'est-à-dire au monosyllabe *Om*, dont chacune des trois composantes ou *mâtrâ* : A, U, M, correspond respectivement à l'un des aspects du *Veda* : *Rig*, *Yajur* et *Sâma* (7). René Guénon a même observé que la graphie sanscrite du monosyllabe pouvait se réduire à trois éléments : une ligne droite, un élément de spirale, un point, correspondant à la structure symbolique de la conque (8), le point diacritique — également appelé *bindu* — figurant à l'évidence le « germe » cosmique, assimilé à la perle secrète et féconde dont la coquille est la « matrice » (9). Cette notion de maintenance, de « conservation », rappelle bien la fonction traditionnelle de Vishnu, dont la conque est l'un des attributs majeurs (10). Toutefois, selon la diversité des images divines, la conque peut changer de main, et son aspect symbolique se modifier en conséquence : le point diacritique est l'achèvement du monosyllabe *Om* ; en lui se résorbe — s'enve-

---

(7) Mais l'*akshara* est aussi un son de cloche : « ... pareil au bourdonnement d'une cloche sonnant au loin, est l'indicible résonance de la syllabe *Om* : qui la connaît, connaît le *Veda* ! » (*Dhyânabindu-upanishad*).

(8) *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, ch. XXII. Cf. aussi Michel Vâlsan, *Le Triangle de l'androgyne et le monosyllabe Om*, in *Et. Trad.* n° 382.

(9) Le symbole de la *fécondité* de la coquille couvre un domaine très vaste, mais extérieur à notre propos. Observons toutefois qu'elle est symbole de *régénération* : aussi l'associe-t-on aux rites funéraires — concurremment parfois, a-t-on noté au Laos — avec des *grelots de bronze*.

(10) « Gloire à toi, coquille sacrée, chante une antique prière, ... ô toi, née de la mer, et que Vishnu tient en sa main ! »

loppe — le mouvement spiraloïde de la coquille ; on peut considérer, à l'inverse, la spirale comme se développant à partir du point initial : la manifestation est produite par le Son *primordial*, le cycle neuf prend naissance, à l'orée duquel est perçue la Loi révélée. Il est dit de la conque vishnouïte qu'elle représente l'aspect « sattvique », essentiel, de la conscience individuelle (*ahamkara*), et qu'elle est à l'origine des cinq éléments (*bhûta*) — car le son est la qualité du premier d'entre eux : *âkâsha*, l'éther. Elle s'identifie en quelque sorte à la *shakti* de Vishnu, c'est-à-dire à Lakshmî, née des eaux, déesse de la Fortune et de la Beauté (11). L'origine marine du coquillage le ramène d'autre façon au symbolisme des Eaux primordiales, et c'est ce que signifiait la ligne droite du graphisme envisagé plus haut. Figurant au nombre des « trésors » aquatiques — notamment de ceux que détient le *Chakravartî*, le Souverain universel — elle est en outre un emblème de Varuna, régent du domaine des Eaux (12).

Il est intéressant d'observer que l'iconographie puranique donne à la conque la couleur de la « pleine lune ». Or c'est à l'aide d'une coquille marine qu'on tirait de la lune, en Chine d'autrefois, la rosée céleste, signe de bénédiction, breuvage de vie, symbole de l'élément *yin* (le *yang* étant obtenu du soleil à l'aide d'un miroir de métal) (13). Aquatique et lunaire, la conque apparaît, en ce cas, comme l'antithèse du miroir solaire.

La notion du son primordial n'est pas sans rapport avec le symbolisme chinois de la cloche. C'est elle, la « cloche jaune » (*houang-tchong*), qui donne la note fondamentale *kong*, origine de toutes les

---

(11) Qu'on n'oubliera certes pas de comparer à Aphrodite, elle-même née d'une coquille marine.

(12) A la bouche de la conque, dit l'invocation citée plus haut, « est Chandra, la Lune, à ses côtés Varuna, sur son dos Prajâpati, à son sommet Gangâ, Sarasvatî, et tous les fleuves sacrés des trois mondes... »

(13) Divers textes chinois anciens, dont le *Liu-che tch'ouen-ts'ieou*, observent que les coquillages marins croissent et décroissent avec les phases de la lune (la *même idée se retrouve* d'ailleurs dans l'Antiquité *méditerranéenne*).

gammes et génératrice des sons, en correspondance avec les saisons, les orients, les nombres, les couleurs, etc. (*Yue-ling*). Spécifiquement, la cloche jaune est en relation avec le solstice d'hiver, origine du cycle annuel, ainsi qu'avec le « pivot » de l'année, intersaison sans durée à l'occasion de laquelle le Souverain, observant dans le *ming-t'ang* les étapes du cycle solaire, fait un retour au centre. On soulignera qu'en outre, la cloche jaune est l'étalon de toutes espèces de mesures (longueur, capacité, poids). D'autre façon, dans la répartition des timbres, on verra le son du *métal*, produit par la cloche, naturellement identifié à l'automne et s'opposant, non pas au tambour comme on l'a vu plus haut, mais au son du bambou, c'est-à-dire à la flûte droite. Aussi apparaît-il normal que les cloches du *Chan-hai king* annoncent l'apparition du givre, observée par le *Yue-ling* en automne (14). Mais le *Che-king* indique assez que le concert simultané des cloches et des tambours est un signe de parfaite harmonie (15). Et si l'on doutait que la cloche puisse évoquer, à son tour, l'image de la matrice cosmique, il faudrait se souvenir que la caverne initiale des Chinois pose en fait une « cloche céleste » sur le plan horizontal de la terre (16).

On va découvrir, dans le domaine indo-tibétain, une nouvelle équivalence symbolique : la conque hindoue, ou la cloche tibétaine (*tilpu*), sont au même titre en effet la contrepartie « passive » et féminine

---

(14) Cette disposition pourrait représenter en fait un passage du symbole de l'axe solsticial à l'axe équinoxial.

(15) Les inscriptions votives de cloches anciennes leur attribuent, en Chine, le pouvoir d'établir la paix, la concorde, l'harmonie et la joie. L'une est qualifiée de « transcendante », *ling*, et « harmonieuse », *houo* : *ling* évoque la réception de l'influence céleste ; *houo*, qui est un accord musical, en assure en quelque sorte la diffusion. Une autre incline, dit-on, à la « maîtrise du corps » ou, pourrait-on lire, à l'« annihilation du moi », si le texte n'était largement pré-bouddhique (cf. Wieger, *Caractères chinois*, Hien-hien, 1932).

(16) Il n'est peut-être pas non plus fortuit que l'un des éléments décoratifs majeurs des cloches de bronze à l'époque Tcheou soit la double spirale. La forme et le symbole de la cloche se retrouvent en outre dans les *stûpa* de l'Asie méridionale.

du *vajra,* lequel possède le caractère « actif » et masculin de la foudre. La symétrie des deux objets leur donne tout leur sens, le premier étant tenu dans la main gauche, le second dans la main droite. Opposition : celle du monde « adamantin » au monde des phénomènes, celle de l'essence aux apparences (quelle est la réalité du son, dont l'extinction suit aussitôt la production ?) (17). Complémentarité : celle de la « méthode » ou des « moyens », et de la « sagesse », faces active et passive de l'expérience spirituelle (la seconde est plus précisément la *Prajnâpâramitâ,* dont la représentation féminine est souvent gravée sur la cloche). C'est une complémentarité du même ordre, mais d'une amplitude plus grande, qu'expriment en Inde le *bânalinga* et le *shâlagrâma,* images « non manifestes » de Shiva et de Vishnu, l'une et l'autre recueillies dans le lit des fleuves : l'identité du *linga* et du *vajra,* symboles axiaux et ignés, s'aperçoit aisément (18) ; celle de la conque et du *shâlagrâma,* lequel est une ammonite noire, s'explique par la forme ronde, les stries et l'origine aquatique du second : si l'on en doutait, il faudrait se souvenir que, dans l'art khmer primitif, la conque lui a parfois été purement et simplement substituée. Mais c'est toujours la fonction vishnouïte qu'on cherche à exprimer, face à la fonction active et transformatrice de Shiva, et fût-ce à l'aide de symboles sexuels concrets. N'est-ce pas finalement — et la production même du son n'y contredit pas — l'aspect essentiel du symbolisme de la conque, tout autant que de celui de la cloche ?

Pierre GRISON.

---

(17) « Pour moi, le mot *Om* est comme le son que fait une grosse cloche. Il est d'abord perceptible, puis imperceptible, et finalement se fond dans l'espace infini. C'est ainsi que le monde phénoménal se fond dans l'Absolu. » (Shrî Râmakrishna).

(18) Il y faut ajouter du *trishûla* shivaïte, parfois figuré en contrepartie de la conque.

LA CHUTE D'ADAM

1.

L'état de grâce du premier homme consistait dans sa déiformité, son affirmation de Dieu ; et celle-ci était l'affirmation propre de Dieu en Adam. Or, cette affirmation implique la négation de ce qui nie Dieu ; et cette double négation, c'est Sa rigueur cachée dans Sa grâce, cachée aussi dans le paradis adamique.

Tel est le point de départ de l'exégèse ésotérique juive interprétant l'histoire biblique d'Adam et d'Eve, exégèse qui sera ici notre principal guide dans l'approfondissement du mystère de la chute du premier couple humain.

Selon cette exégèse — celle de la Kabbale —, Dieu est l'Unité d'*Ehyeh*, l'« Etre », le Principe de l'existence relative, et d'*Aïn*, le « Non-Etre » ou Sur-Etre, la Réalité absolue en soi : Dieu est l'Un, dont la Réalité embrasse tout ; Il est, en vérité, le seul Réel. « Je suis Celui qui suis. » (*Ex.* III, 14) « ...il n'y en a point d'autre. » (*Is.* XLV, 18) Il S'affirme Lui-même tous les jours à travers le juif qui, priant, affirme : « Il est l'Un sans second » (*hu ehad we-en sheni*). Mais en s'affirmant éternellement comme tel, l'Un sans second nie le « second » ; et, cependant, en le niant, le seul Réel lui prête une réalité, — l'Infini fait exister par sa propre Réalité ce qui, en soi, n'existe pas comme tel : le fini. Dès lors, le fini se manifeste comme une possibilité de l'Infini, celle qui Lui permet de prendre l'apparence d'un autre que Lui et de réaliser, sous la forme humaine, qu'en essence, elle n'est autre que Lui. L'Un en s'affirmant Lui-même, finit ainsi par s'affirmer également à travers l'altérité apparente.

Or, pour s'affirmer par le fini, l'Infini doit affirmer, créer des limites qui, à la fois, affirment et nient Son Illimation. Dans la mesure où cette négation au sein de l'affirmation est consciente sans être niée par l'affirmation de l'Infini, — dans la mesure où elle est volontaire, elle est le « mal » caché dans le « bien » ou — en symbolisme biblique — dans l'« arbre défendu ». Elle est le « serpent » caché au « paradis », l'imperfection d'Adam latente dans sa perfection : la virtualité de son éloignement de Dieu au sein de leur union première, son ignorance de créature sous-jacente à sa sagesse infuse et increéée. C'est la corruptibilité de son âme individuelle-humaine et de sa « chair » coexistant en puissance avec l'incorruptibilité actualisée de son esprit universel et de son corps glorieux véhiculant ce dernier.

Lorsque l'esprit du mal, sa force inspiratrice et motrice, commence à agir et l'emporter, c'est le passage de la puissance négative à l'acte du péché originel. Après la divine création d'Adam et l'affirmation du Créateur par la déiformité humaine, c'est la négation de Dieu par l'homme, la non conformité de l'effet à sa Cause. Et c'est la négation de cette négation par la Rigueur divine : l'homme perd son état de grâce ; il se trouve dans l'état de chute, de souffrance et de mort. Pourtant, Dieu l'avait averti : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement (ou : « tu mourras de la mort », (*mot tamut*). » (*Gen.* II, 16-17) Cette mort ne signifie pas uniquement celle du corps de l'homme déchu. Il s'agit d'abord de la mort à Dieu, à l'état d'union avec Lui, à tout ce qu'implique cet état, tel que le corps édénique, glorieux et incorruptible, dont Adam sera dépouillé pour être revêtu du corps voué à la décomposition. Puis, il s'agit de mourir spirituellement à tout ce qui est négatif dans le fini, dans le corps, l'âme et le monde, pour retrouver, au tréfonds de soi-même et par delà la mort de la « chair », la vie éternelle, l'arbre de Vie, le paradis perdu, le corps éthéré et incorruptible de gloire et de résurrection, l'union perpétuelle avec l'Infini, l'unité essentielle et absolue avec Lui.

La mort spirituelle nie la négation de la Vie, elle affirme l'Infini ; sa rigueur implique la grâce du retour à Dieu. Ce processus circulaire s'inscrit dans le mystère de l'affirmation de l'Absolu en soi et à travers le relatif, mystère que nous venons d'aborder et qui peut être formulé aussi de la façon suivante : l'Infini en s'affirmant Lui-même, se donne, se révèle à Lui-même, et se reçoit Lui-même. Sous ce double aspect de son Activité et de sa Réceptivité ou Passivité, Il est appelé par l'ésotérisme juif le « Père » et la « Mère », ou l'« Epoux » et l'« Epouse ». Il a un aspect masculin et un autre féminin, à l'image desquels fut créé l'homme à la fois mâle et femelle. En effet, l'Infini ne veut pas seulement s'affirmer en Lui-même, mais aussi à travers l'homme, le monde, le fini. Or, ceci suppose, nous venons de le voir, une relative négation au sein de Sa plénitude illimitée. Comment introduire de l'eau dans une coupe déjà pleine — demande la Kabbale — sinon en retirant de l'eau de ce récipient, afin de le remplir de nouveau avec de l'eau ? L'Infini, pour actualiser en Lui le fini, doit — symboliquement parlant — se retirer en Lui-même et faire un vide en Lui-même, dans lequel le fini peut s'épanouir. Lors de Son « retrait » (*tsimtsum*) en Lui-même, l'Infini laisse dans ce « vide obscur » — qui n'est autre qu'une actualisation de Sa Réceptivité — un « résidu » (*reshimu*) lumineux. L'épanouissement du créé a lieu à partir de ce résidu de l'Infini, qui constitue le centre divin du vide cosmique : c'est la « semence sacrée » du « Père » transcendant au sein de la « Mère » ou Immanence divine. Celle-ci, contenant dans le vide obscur de sa Réceptivité cosmique — dans l'« abîme » primordial couvert de « ténèbres » (cf. *Gen.* 1,2) — le divin germe du créé, le développe en le nourrissant de Sa propre Substance qui véhicule l'Essence lumineuse de l'Infini. Chaque créature, et de la façon la plus évidente la femme, contient cet abîme ténébreux : chacune est un réceptacle, un vide obscur symboliquement privé de l'Infini et demandant à être rempli de Sa Présence, de Son affirmation propre au sein du fini. Mais Sa négation y reste sous-jacente, car la vacuité, réceptivité ou passivité des créatures s'est concrétisée et matérialisée dans leur substance, celle

de l'âme et du corps, qui enveloppent la lumineuse et divine Réalité. La substance créée rend présente l'absence relative de l'Infini, à l'instar d'une « nuit noire » qui se dresse comme un mur opaque. C'est dans la mesure où la Lumière divine pénètre cette substance, créée des ténèbres primordiales, et la rend translucide, que le réceptacle « fini » irradie son Contenu infini en L'affirmant par là-même. Mais dans la mesure où la créature — en l'occurence humaine — s'affirme elle-même en faisant abstraction du Divin, elle Le nie par sa propre substance qui est pourtant Son réceptacle : elle Le nie par sa propre obscurité ou opacité, par cette absence relative de l'Infini qu'est le fini comme tel. La « luminosité » ou spiritualité des créatures témoigne de leur divin Contenu ou de leur « nature divine » ; leur « durcissement » ou ignorance caractérise leur « nature créée », éphémère.

2.

La négation volontaire de l'Infini, sommeillant dans la nature créée de l'homme, est symbolisée entre autres — nous l'avons vu — par le serpent. Celui-ci est l'esprit du mal qui vient séduire la femme. Eve mange du fruit défendu et en donne à Adam. Il en goûte à son tour, poussé comme elle par la tendance négative de sa nature créée, dont il n'a pas réalisé activement la perfection ; reçue par pure grâce, cette perfection a un caractère passif, ce qui, dans le cas de l'homme, implique sa vulnérabilité. La nature humaine finit par éclipser le Divin — ou la nature divine — et par manifester les ténèbres obnubilant l'esprit de l'homme : son entendement se ferme à la voix d'en haut et s'ouvre à celle d'en bas, venant du serpent. Par cette inversion, l'homme, médiateur cosmique, renverse l'ordre de son monde ; l'obscurité primordiale cachée dans le créé sort au grand jour et enveloppe le paradis lumineux comme un amas de nuage qui couvre le soleil. En d'autres termes, l'Eden se retire du premier couple humain au moment où celui-ci s'en sépare par les ténèbres

dont il s'enveloppe lui-même. Toutefois, la lumière d'en haut ne disparaît pas complètement : le « résidu » de l'Infini continue à animer les corps déchus d'Adam et d'Eve, et Dieu se révèle miséricordieusement à leurs âmes tombées dans l'obscurité, afin de les éclairer, les purifier et les rétablir spirituellement dans leur état premier. Cependant, Dieu redemande à l'homme de coopérer avec Lui, comme lorsqu'Il l'a « placé dans l'Eden » : il doit « cultiver et garder » Son « jardin » spirituel (cf *Gen.* I,15) ; le paradis retrouvé dans le cœur humain ne doit pas être un état de perfection passive et vulnérable, mais un état de perfection active et définitive, dans lequel la négation de l'Infini se trouve spirituellement résorbée pour toujours dans Son affirmation, dans l'union de l'homme avec Lui.

La manifestation salvatrice de Dieu après la chute, c'est la descente successive de Ses révélations, des religions et, au sein d'elles, des illuminations individuelles devant aboutir à la transformation de l'humanité déchue en « hommes nouveaux », dont le type est en langage judéo-chrétien le Messie, ou en terminologie paulinienne le « nouveau » ou « dernier Adam » incarné par le Sauveur universel. Si telle est la tradition biblique, corroborée par celle du Coran, les *Avatâra* de l'hindouisme, comme les Bouddhas et Bodhisattvas, ainsi que les incarnations divines d'autres traditions non sémitiques, rejoignent le type de ce même Homme salvateur dont l'avènement est situé unanimement vers la fin des temps. Pour en revenir aux religions abrahamiques, le Sauveur y est préfiguré par les prophètes et identifié, dans le christianisme, avec Jésus de Nazareth, affirmé comme Messie également par l'islâm, qui lui adjoint le Mahdî ou « Guidé » par Allâh, devant venir après le prophète Mohammed. L'avènement final du Sauveur achèvera le processus de la spiritualisation active de l'humanité qu'Adam aurait dû entreprendre au paradis et qu'il fut obligé de reprendre dans l'état de chute « à la sueur du visage », envers et contre tous les obstacles nés de son péché, les « épines et les ronces » se trouvant sur son chemin de retour vers Dieu (cf. *Gen.* III, 17-19). Car « *YHVH Elohim* le chassa du

jardin d'Eden, pour qu'il cultivât (en lui-même) la terre (paradisiaque ou spirituelle) d'où il avait été pris » (*ibid.* 23), afin de L'y retrouver à jamais.

Au point de vue eschatologique — qui reflète en mode « extérieur » ce qui a lieu intérieurement et auparavant déjà, lors de la réalisation spirituelle de l'homme, — le retour au paradis, à l'état d'union avec Dieu, présuppose la résurrection et le Jugement dernier. Ceux qui auront cultivé en eux la terre spirituelle conformément à la Volonté révélée de Dieu, recevront de nouveau Son « Souffle de Vie » éternelle, l'Esprit vivifiant et déifiant qu'Il avait insufflé en Adam lors de sa formation édénique, mais dont ce dernier s'est rendu indigne. « Et *YHVH Elohim* forma l'homme de la poussière (la substance éthérée ou manifestation édénique) de la terre (ou *materia prima*), et Il souffla dans ses narines un souffle de vie (*nishmath hayym*, l'Esprit vivifiant et déifiant, à l'aide duquel l'homme aurait pu réaliser sa perfection active, sa nature divine), et (cependant) l'homme (actualisa la négation de l'Infini inhérente à sa nature humaine et) devint une âme vivante (*nephesh hayah*, terme impliquant entre autres le sens d'« âme animale » ; c'est dire — dans le contexte de la présente exégèse — qu'au lieu d'intégrer sa nature humaine dans l'Esprit divin, l'homme tomba au-dessous d'elle, au-dessous de sa perfection passive, jusqu'au degré animal, et plus bas encore). » (*Gen.* II, 7) L'apôtre Paul fait allusion à ce passage scripturaire en dégageant la différence entre le premier homme et le « dernier Adam » : « ... il est écrit : " Le premier Adam devint une âme vivante. " Le dernier Adam (au contraire) est devenu un esprit vivifiant. » (I *Cor.* XV, 45)

Le retour à partir de l'état mi-humain mi-animal de l'âme vivante, à l'état et humain et divin de l'Esprit vivifiant, incarné par l'« Homme nouveau », se trouve inséré dans le processus circulaire de l'affirmation propre de l'Infini à travers le fini. Ce cercle débute, dans son reflet terrestre, par l'affirmation de Dieu en Eden, par la déiformité paradisiaque d'Adam. Puis, le mouvement circulaire descend vers la négation du Divin, le péché originel ; et c'est la descente par toutes les conséquences du péché, jusqu'au plus profond

« point de chute » du cercle. Enfin, c'est la remontée, la négation de la négation de l'Infini : la lutte contre le mal, la vie conforme à la Vérité et Volonté divines, la victoire finale de l'Esprit sur l'âme vivant passivement à l'état mi-humain mi-animal. Lorsque la fin du cercle rejoint son commencement, c'est la suprême affirmation de l'Infini, mais non par un simple retour au premier état humain : c'est la victoire de la perfection active et incorruptible du « dernier Adam » sur la perfection passive et vulnérable du « premier Adam ». C'est la mort du péché, qui est lui-même l'« aiguillon de la mort » : c'est la mort de la mort à Dieu.

« La mort a été engloutie dans la victoire.
O mort, où est ta victoire ?
O mort, où est ton aiguillon ? » (I *Cor.* XV, 54-55)

3.

La « mort engloutie dans la victoire », c'est la mort et le mal absorbés par la Vie et le Bien divins, car il est écrit : « Vois, Je mets aujourd'hui devant toi la Vie et le Bien, la mort et le mal. » (*Deut.* XXX, 15) C'est l'arbre de la mort, de la connaissance du bien et du mal — ou du bien relatif impliquant le mal — qui se trouve finalement réintégré dans l'arbre de Vie ou de Bien absolu. La possibilité de cette réintégration s'explique par le fait que ces deux arbres ne font qu'un, en essence. Dans leur manifestation édénique, ils se trouvent, l'un comme l'autre, « au milieu du jardin » (*betokh hagan*) (cf. *Gen.* II, 9, et III, 3). Il ne s'agit pas d'un « milieu » au sens vague du terme, mais du « centre » divin de l'Eden ; *Tokh*, écrit *ToVKh*, « milieu », s'identifie à *TaVeKh*, « centre », et implique aussi le sens de ce qui est « à l'intérieur ». A l'intérieur du « jardin », dans son centre, se trouve l'arbre du bien et du mal ; et « à l'intérieur de son intérieur » (*betokh tokho*), environné des branches de l'arbre de la mort, se dresse l'arbre de Vie, le « pilier central » (*amud hatawekh*) de l'univers, appelé par la Kabbale la « colonne du milieu »

(*amuda di-metsiuta* en araméen, *metsiuta* ayant la même racine que l'hébreu *emtsa*, synonyme de *tawekh*, « centre »). L'arbre de Vie, c'est donc l'axe central et spirituel auquel sont suspendus et autour duquel gravitent tous les mondes, grands et petits, arbre qui a son archétype éternel dans le « monde de l'Emanation » transcendante (*olam ha-atsiluth*).

Cet archétype ou arbre suprême, c'est l'« Arbre des *Sephiroth* », l'Unité des Aspects divins, la Réalité infinie. L'Arbre sephirothique nous sert ici de support symbolique pour une troisième formulation du mystère de l'affirmation propre de l'Infini en soi et à travers le fini. Dieu Se connaît et S'affirme comme le Bien absolu, en même temps qu'Il Se connaît et S'affirme à travers le bien relatif, le fini, qui procède de Son Infinité, mais qui est susceptible de L'ignorer et de Le nier par ses limites en impliquant sous cet aspect le mal. C'est en Dieu même que la connaissance du Bien et du mal se dégage, à l'instar de deux branches opposées — « droite » et « gauche » — d'un tronc qui est la Vie ou Réalité divine. Selon la Kabbale, ce tronc est à lui seul le divin Arbre de Vie, alors que les deux branches qui en sortent — accompagnées, à droite et à gauche, d'autres branches, complémentaires, — constituent le suprême Arbre de la connaissance du Bien et du mal. Mais le mal, tout en étant connu, est ici nié, en sorte que le « côté gauche » de l'Arbre de Dieu, bien qu'il implique Sa négation, est l'éternelle négation de cette négation. C'est pourquoi en Dieu, le « côté gauche », celui de Sa rigueur, est comme intégré dans le « côté droit », celui de Sa grâce ou affirmation ; et celle-ci est comme absorbée dans ce qu'elle affirme : Sa Réalité pure, symbolisée par la « colonne du milieu » ou le « tronc de l'arbre ». Autrement dit, en Dieu, l'Arbre de la connaissance du Bien et du mal se trouve « à l'intérieur » (*betokh*) de l'Arbre de Vie, alors que dans la Manifestation universelle de Dieu, ce dernier arbre se situe « à l'intérieur de l'intérieur » de Son « jardin » ou état cosmique central, « au centre de Son centre » (*betokh tokho*).

Ce n'est que par rapport à Sa Manifestation, qui est le domaine du fini, que la grâce et la rigueur de

l'Infini se dégagent de Sa pure Réalité pour gouverner l'Univers et en particulier l'homme, appelé à actualiser Son Unité ici-bas. Cette actualisation consiste dans Son affirmation, dans l'union cognitive avec Lui, ce qui suppose la négation de ce qui Le nie ; c'est l'intégration de Son « côté gauche » ou de Sa rigueur dans Son « côté droit » ou Sa grâce, et c'est, véhiculée par Sa grâce, l'absorption dans Sa Réalité pure, cachée dans la « colonne du milieu », le « cœur », le « centre intime » de l'homme. C'est ainsi que l'homme replace spirituellement l'arbre du bien et du mal là où il doit se trouver : « à l'intérieur » de l'arbre de Vie. La « mort à Dieu » est « engloutie dans la victoire » qui est la vie en Dieu. L'homme retablit l'état paradisiaque dans sa perfection qui, de passive et corruptible qu'elle était, devient active et définitive. L'homme « cultive et garde le jardin » de Dieu, comme il aurait dû le faire dès le commencement. Le nouvel Eden terrestre reflète sans ombre l'Eden céleste et, par là-même, l'« Eden suprême », le monde de l'Emanation transcendante de Dieu où l'archétype de l'arbre du bien et du mal se trouve éternellement intégré dans celui de l'arbre de Vie.

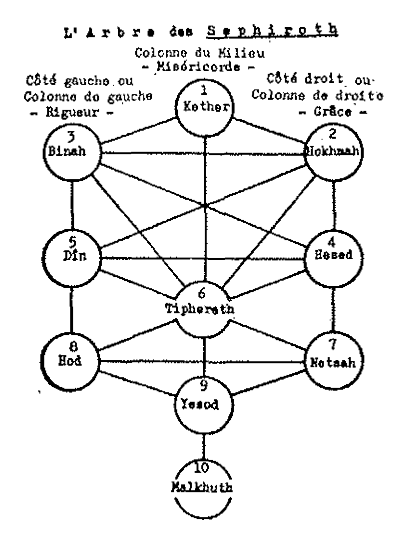
Tandis qu'au paradis terrestre, l'arbre défendu est sorti du « Centre » pour l'entourer comme une « plante parasite et vénéneuse » dont le fruit est le dualisme, la séparation, la mort, dans le Monde transcendant il n'y a qu'unité — fusion sans confusion — béatifique de tous les archétypes entre eux et avec l'Archétype suprême, l'Un. Ici, dans l'Eden transcendant, les archétypes des deux arbres, ainsi que ceux de l'homme et de la femme, et celui du serpent même, sont unis l'un à l'autre et ne font qu'un avec Dieu. Ici, tout est Dieu, et Dieu est tout ; tout est un, et l'Un est tout. L'omme et la femme sont le seul Androgyne divin, et celui-ci ne fait qu'un avec les deux Arbres réunis ; l'Homme transcendant est cet Arbre un, qui est l'Un même. Pour ce qui est du « serpent ancien » ou *Satan*, l'« adversaire » de Dieu et de l'homme, il se nie ici lui-même, d'éternité en éternité, si bien qu'il ne fait qu'un avec l'affirmation de l'Un ; en d'autres termes, il fait partie intégrante de la rigueur divine, de la négation de la négation

de Dieu qui, elle, ne fait qu'un avec Sa grâce, Son affirmation, elle-même totalement unie à Celui qu'elle affirme. C'est cette Unité suprême de toutes choses qui fournit la clef de leur compréhension véritable, de la connaissance des mystères de la création, mystère de la sphère cosmique et du cycle de son existence, mystère du cercle de l'affirmation propre de l'Infini traversant le cœur de tout ce qui est fini, limité, destiné à retourner à Lui.

4.

L'Unité de l'Eden suprême explique en particulier les mystères de l'Eden terrestre et du cycle de l'humanité qui y a pris naissance pour aboutir, à travers la chute et le relèvement spirituel de l'homme, au paradis terrestre renouvelé. Aussi, remontons à *cette Source suprême, aux archétypes éternels, pour* considérer l'Eden à partir d'en haut et de l'intérieur, à la lumière de l'unique Réalité ou Vérité. Cette Source ou Clef suprême des mystères édéniques a pour symbole central — dans la tradition ésotérique du judaïsme — le dit « Arbre des *Sephiroth* », l'Arbre situé donc par l'Ecriture « au milieu du jardin », *milieu, centre qui, en haut, est « partout ».* Il est, nous venons de le voir, tout l'Eden suprême, Dieu Lui-même auquel s'identifient les archétypes de l'homme, de la femme, du serpent, de tous les animaux, de tous les arbres et de leurs fruits, bref, de tout ce qui existe en bas. L'Arbre sephirothique est l'Unité ontologiquement hiérarchisée de toutes les Déterminations premières et propres de Dieu ; et c'est d'abord l'Un en soi, dans Son Sur-Etre ou « Non-Etre » (*Aïn*) où Il demeure éternellement indéterminé, inconditionné, absolu, puis l'Un dans son « Etre » (*Ehyeh*) où Il S'affirme et Se détermine Lui-même comme Principe et Archétype du multiple. Tous ces Aspects divins, qui impliquent les archétypes de toutes choses, furent révélés synthétiquement à Israël sous la forme des dix « Nombres » métaphysiques ou *Sephiroth.* Partant de leur Unité essentielle, leur hiérarchie se déploie, comme dit, à l'instar d'un arbre,

avec son tronc — ou sa « colonne du milieu » — et ses branches s'étendant « à droite » et « à gauche » :



Signification des *Sephiroth* :

1. *Kether* : « Couronne », Principe suprême, Etre-Sur-Etre, l'Infini, l'Absolu.
2. *Hokhmah* : « Sagesse », l'Emanation première et indistincte de l'Etre.
3. *Binah* : « Intelligence », la seconde Emanation, réceptive et distinctive.
4. *Hesed* : « Grâce », la troisième Emanation, affirmative et unitive.
5. *Dîn* : « Jugement », la quatrième Emanation, négative et séparatrice.
6. *Tiphereth* : « Beauté », l'Union centrale des Emanations divines.
7. *Netsah* : « Victoire », la Toute-Puissance divine dans sa grâce.
8. *Hod* : « Gloire », la Toute-Puissance divine dans sa rigueur.
9. *Yesod* : « Fondement », l'Acte divin éternel et total.
10. *Malkhuth* : « Royaume », le Réceptacle divin de toutes les Emanations sephirothiques, l'Immanence divine.

Noms divins des *Sephiroth* :

1. *Kether* : *Ehyeh,* « Etre », ou l'Etre-Sur-Etre (le Sur-Etre ou Non-Etre seul étant appelé *Aïn,* « Néant » ; l'Etre-Sur-Etre aussi *En-Soph,* l'« Infini »).
2. *Hokhmah* : *Yâh* (intraduisible), la Révélation propre et transcendante de l'Etre.
3. *Binah* : *YeHoViH* (*YHVH* dans Sa réceptivité propre et distinctive). (1)
4. *Hesed* : *El,* « Dieu », ou *Elohaï,* « Mon Dieu », le Dieu personnel et miséricordieux.
5. *Dîn* : *Elohîm,* « Dieux », l'Un dans Ses Aspects multiples, Sa Rigueur cosmique : le Principe d'Immanence.
6. *Tiphereth* : *YHVH,* l'Un dans l'Union de Ses Aspects, Sa Miséricorde infinie.
7. *Netsah* : *YHVH-Tsebaoth,* « *YHVH* des Armées » ou des puissances de grâce.
8. *Hod* : *Elohim-Tsebaoth,* « *Elohim* des Armées » ou des puissances de rigueur.
9. *Yesod* : *El Haï,* « Dieu vivant », ou *Shaddaï,* « Tout-Puissant » : Dieu en acte.
10. *Malkhuth* : *Adonaï,* « Mon Seigneur » immanent et maternel.

---

(1) Le Tétragramme *YHVH* n'est pas traduisible comme tel, mais il a le verbe « être » pour racine et désigne l'Essence divine (la traduction la plus approchante pourrait en être : « Il est »). Il se trouve souvent transcrit sous des formes vocalisées comme *YeHoVaH* ou *YaHVeH,* sa vocalisation impliquant, en effet, des variantes dont chacune comporte une signification spirituelle particulière. Dans le cas présent, la vocalisation *YeHoViH* est identique à celle du nom divin *Elohîm,* ce qui indique la parenté entre ces deux noms, le premier désignant le Principe de tout discernement spirituel, le second celui de toute distinction cosmique. Depuis plus de deux mille ans, la prononciation du Tétragramme *YHVH* est interdite aux juifs, à l'exception d'une élite d'initiés qui, à chaque époque, représentent la « chaîne de la Tradition ésotérique » ininterrompue (*shalsheleth ha-qabbalah*) et qui sont aussi les seuls à savoir comment énoncer le Tétragramme selon les règles sacrées de la science incantatoire, transmise de « bouche à oreille » depuis Moïse jusqu'à nos jours.

Leo SCHAYA.

(*A suivre*)

LES LIVRES

AL-BALABANI, *Le Traité de l'Unité,* suivi de l'épitre intitulé *le Cadeau,* traduction d'Abdul-Hâdi, Editions Orientales 1977.

Une nouvelle maison d'éditions est née, dirigée par M. Michel Allard. Présentées avec goût, ce sont trois séries de livres consacrés aux traditions alchimique, hindoue et islamique, qui sont annoncées et qui débutent par deux ouvrages sur l'Islam. Espérons que l'éditeur nous réserve une série chinoise et une autre sur le symbolisme général.

On connaît le *Traité de l'Unité,* attribué d'abord à Ibn 'Arabi, mais qui doit être restitué à Al-Balabânî. Guénon l'avait publié dans sa revue *La Gnose* et les *Etudes Traditionnelles* l'avaient réimprimé. Mais c'est un texte trop capital pour être négligé, car l'unité divine est le principe essentiel de la spiritualité de l'Islam, comme du judaïsme. Elle correspond dans la tradition hindoue à *Atmabodha* (ou connaissance de l'esprit) de Shankarâchârya, qui avait été traduit par Félix Nève dans le *Journal Asiatique* en 1866, mais qui va être publié par M. Michel Allard dans la traduction de M. René Allar.

Al-Balabânî a des formules frappantes pour exprimer l'unité divine : la plupart des initiés disent que la connaissance vient de l'extinction de l'existence. Or, dit Balabânî, c'est une erreur manifeste, car ce qui n'existe pas ne peut cesser d'exister. Le Prophète a dit : « celui qui se connaît connaît son Seigneur », il n'a pas dit : « celui qui éteint son âme connaît son Seigneur », car aucune chose n'est autre que Lui. Et si quelqu'un demande et espère l'union, il ne sait ce qu'il dit, car on ne peut parler d'union, lorsqu'il s'agit d'une unité. Celui qui connaît et ce qu'il connaît sont unis dans l'identité, comme l'avait jadis dit Aristote.

'ABD AR-RAHMAN AL-JAMI, *Vie des Soufis,* ou « les haleines de la familiarité », traduit par Sylvestre de Sacy, Editions Orientales, 1977.

Ce deuxième volume de la série islamique est une introduction à la vie et aux sentences de quelques centaines de Soufis, que Sylvestre de Sacy a traduit en 1831 et que M. Michel Allard vient de réimprimer dans la série de l'Islam.

Ces « haleines de la familiarité » sont les paroles prononcées par de saints personnages en union familière

avec l'essence divine. Sylvestre de Sacy commence par nous donner un extrait du célèbre historien Ibn Khaldoun, qui nous expose le genre de vie de ces spirituels consistant essentiellement à s'adonner constamment aux exercices de piété, à vivre uniquement pour Dieu, à renoncer à toutes les vanités du monde, à ne faire aucun cas des plaisirs, des richesses, des honneurs, à se séparer de la société pour se livrer dans la retraite aux pratiques du culte divin.

Cette introduction à une suite de biographies et de sentences choisies a le grand mérite de nous préciser les divers degrés atteints dans l'échelle de la spiritualité par ces héros de la vie mystique, c'est-à-dire les *états*, les *stations*, auxquels ils sont parvenus. C'est une revue du vocabulaire qui dévoile les qualités correspondantes attribuées aux Soufis, depuis l'anéantissement en Dieu, la connaissance des divins attributs, qui présente d'ailleurs plusieurs degrés : le degré des *parvenus*, le degré de ceux qui *s'approchent* et le degré de ceux qui *demeurent*. La liste des faveurs célestes va de la confession de l'unité — le principe essentiel, et qui présente lui-même plusieurs degrés, la *foi*, la *science* et *l'état mystique*, — jusqu'à la confession de l'extase et la mission prophétique. Les Soufis apparaissent ainsi comme les héritiers des compagnons du Prophète et de leurs descendants.

Par ailleurs, les *Editions Orientales* viennent de publier le texte intégral du *Siphra di-Tzeniutha*, ou Livre du Secret, ouvrage essentiel du Zohar, traduit par Paul Vulliaud et contenant à la fois la traduction littérale et une traduction paraphrasée.

Les mêmes éditions viennent de sortir les *Hymnes et Chants Védantiques* de Shankarâchârya, traduits du sanscrit par notre ami René Allar, accompagnés de notes aussi pertinentes que nécessaires.

Ceux qui s'intéressent à l'Alchimie s'intéresseront à la Bibliothèque d'Alchimie du même éditeur, qui a publié *l'Entretien du roi Calid et du philosophe Morien*, suivi du dialogue de Marie la prophétesse et d'Aros sur le magistère d'Hermès, puis le *Livre Secret d'Artéphius* et, enfin, les *Lettres sur les prodiges de Roger Bacon*, traduites par Albert Poisson. Il a annoncé en souscription *le Traité de l'Eau de Vie* de Brouaut, d'après l'édition unique de 1646.

Une autre nouvelle maison d'édition imprime, elle aussi, une collection d'ouvrages dans le même esprit que celui qui anime notre revue. Il s'agit de *Awac-Bretagne, Tradition Universelle*, qui annonce en souscription un abrégé de *L'Origine de tous les cultes*, de Dupuis, réimpression de l'édition de 1836 en deux volumes, dans un tirage limité à 500 exemplaires.

LUC BENOIST.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 1e trimestre 1978

AUX "ÉDITIONS TRADITIONNELLES"

ACTUELLEMENT SOUS PRESSE

LE CALENDRIER HISTOIRE DU MONDE

Un volume contenant une documentation importante sur les calendriers des origines à nos jours

par Philippe **VIDAL**

SURRÉALISME ET TRADITION

La pensée d'André **BRETON**
jugée selon l'œuvre de René **GUÉNON**

par Eddy **BATACHE**

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur-Administrateur :

A. VILLAIN

Les abonnements sont souscrits pour la période du 1er Janvier au 31 Décembre. Tous expirent avec le No de Oct. Nov. Déc.

(Seuls les abonnements renouvelés ne subissent pas d'interruption)

« Nous n'adressons pas de rappel ».

NOTES

Notre revue parait actuellement sous la forme de quatre numéros d'environ 48 pages, de Jan. à Déc.

Conditions pour 1978 :

Prix de vente du numéro au magasin .... **15,00 frs**

Abonnements à la série de 4 nos

FRANCE, pris au magasin .... **54,00 frs**

» franco de port .... **60,00 frs**

Départements d'Outre-Mer .... **86,00 frs**

(Recommandation obligatoire comprise)

Pays voisins : Allemagne Fédérale, Angleterre, Belgique, Hollande, Italie, Luxembourg, Suisse franco de port... **60,00 frs**

Autres Pays .... **89,00 frs**

(frais de recommandation obligatoire compris)

Prix des collections anciennes :

1961 à 1974 chaque année prise au magasin .... **90,00 frs**

1975 à 1977 prise au magasin .... **60,00 frs**

+ frais d'expédition recommandée

Nous consulter pour l'expédition de chacune de ces années ainsi que pour les années antérieures, que nous recherchons en permanence.

Paiement par versement à notre C. C. P. PARIS 568-71 ÉDITIONS TRADITIONNELLES, ou par chèque bancaire.

P. S. - Nous n'adressons pas de spécimen, mais nous pouvons adresser un de nos exemplaire contre paiment de 15,00 Frs + 3,00 Frs pour frais d'envoi, les 15,00 Frs. venant en déduction du montant de l'abonnement éventuellement souscrit.